

NYU - BOEST



31142 01213 2869

PN6071.J6 T7 1986

Tradition

TRADITION AND RE-INTERPRETATION
IN JEWISH AND
EARLY CHRISTIAN LITERATURE

ESSAYS IN HONOUR OF JÖRGEN C. H. LEEHAM

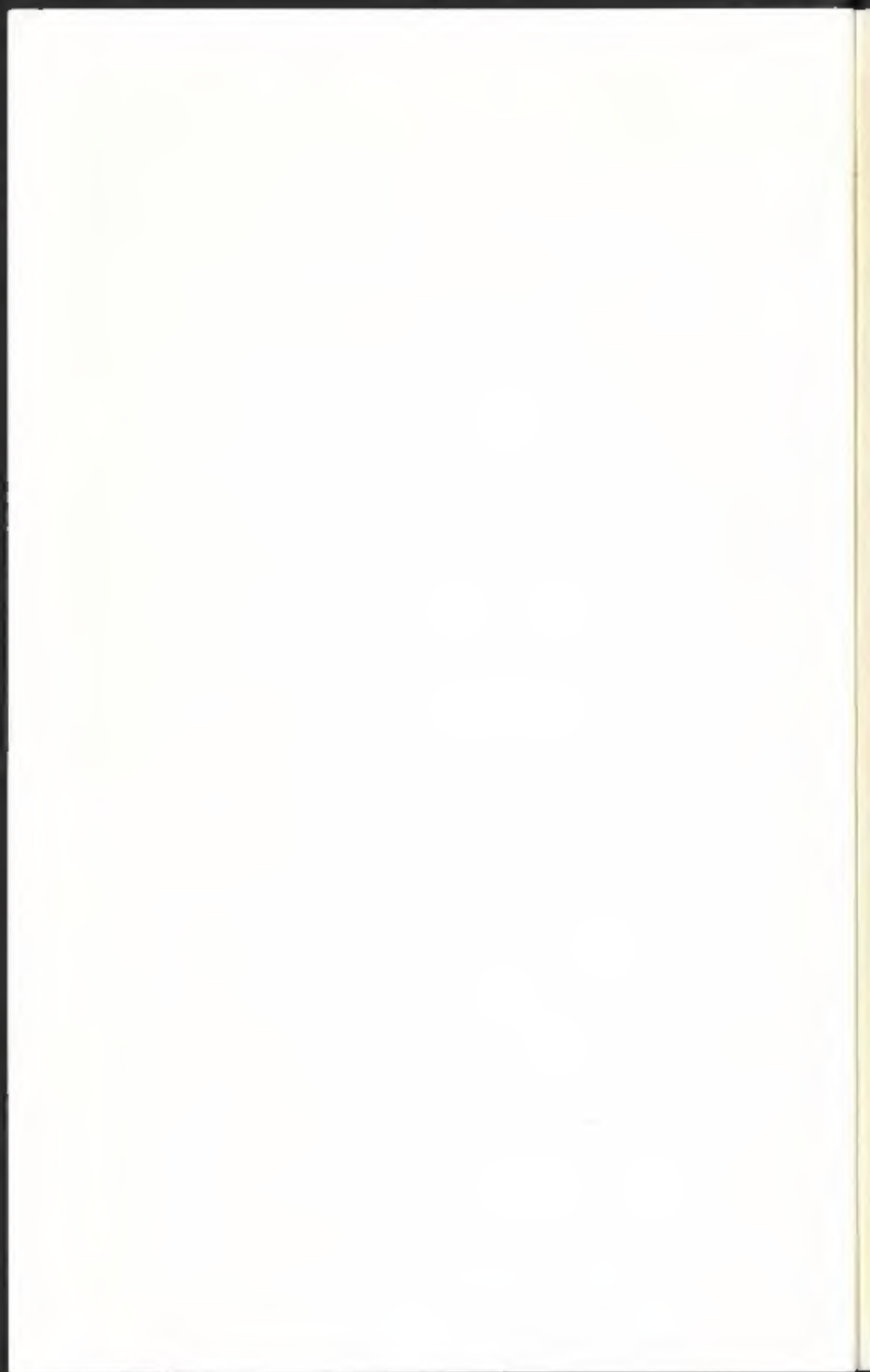




**Elmer Holmes
Bobst Library**

**New York
University**





TRADITION AND RE-INTERPRETATION
IN JEWISH AND
EARLY CHRISTIAN LITERATURE

STUDIA POST-BIBLICA

INSTITUTA A P. A. H. DE BOER

ADIVANTIBUS

L. R. A. VAN ROMPAY ET J. SMIT SIBINGA

EDIDIT

J. C. H. LEBRAM

VOLUMEN TRICESIMUM SEXTUM



LEIDEN
E. J. BRILL
1986





Jürgen - Christian Lohm

TRADITION AND RE-INTERPRETATION
IN JEWISH AND
EARLY CHRISTIAN LITERATURE

ESSAYS IN HONOUR OF JÜRGEN C. H. LEBRAM

EDITED BY

J. W. VAN HENTEN • H. J. DE JONGE
P. T. VAN ROODEN • J. W. WESSELIUS



LEIDEN
E. J. BRILL
1986

Given the special character of this volume, its publication in this series has
been the exclusive decision of the two assistant editors

PN
6071
.J6
T7
1986
C.1

ISBN 90 04 07752 9

Copyright 1986 by E. J. Brill, Leiden, The Netherlands

*All rights reserved. No part of this book may be reproduced or
translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche
or any other means without written permission from the publisher*

TABLE OF CONTENTS

Vorwort	vii
A Grammatical Note on the Yavne-Yam Ostrakon	1
J. HOFBUZER	
The Restoration of Hermopolis Letter 6 and the Ransom of Prisoners	7
J. W. WESSELIUS	
Die Bedeutung von Jachin und Boaz in 1 Kon 7 21 (2 Chr 3 17)	19
M. J. MULDER	
Exegetische und religionsgeschichtliche Studie zu Psalm 141 Sd 7	27
BENEDIKT HARTMANN	
Jakob und Mose Hosea 12 3-14 als einheitlicher Text	38
HARTMUT GERTZ	
Isa 56 9-57 13 An Example of the Isaianic Legacy of Trito-Isaiah	48
W. A. M. BEKKER	
Malachi's Struggle for a Pure Community: Reflections on Malachi 2 10-16	65
A. S. VAN DER WERF	
A Case of Reinterpretation in the Old Greek of Daniel 11	72
ARIE VAN DER KOOIJ	
Die antike Elementarlehre und der Aufbau von Sapientia Salomonis 11-19	81
PETER T. VAN RENDEN	
Zur Kompositionstechnik des Lukas in Lk 15 11-32	97
JOSIEF SMIT-SIBINGA	
Pseudo-Cyprian, Jude and Enoch: Some Notes on 1 Enoch 1 9	114
B. DEHANDSCHUTTER	
Streit um Gottes Vorsehung: Zur Position der Gegner im 2. Petrusbrief	121
KLAUS BERGER	
Datierung und Herkunft des Vierten Makkabäerbuches	136
JAN WILLEM VAN HENTEN	
Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs?	150
M. DE JONGE	
The Relation between the Ancient and the Younger Pesbitta MSS in Judges	163
P. B. DIRKSEN	
Ketman: Zur Maxime der Verstellung in der antiken und frühislamischen Religionsgeschichte	172
HANS G. KIPPENBERG	

Der Aufstand gegen Gallus Caesar	84
PETER SCHÄFER	
Orosius <i>Historiae adversus paganos</i> in arabischer Überlieferung	202
HANS DAIBER	
Ethical Terminology in Hekhalot-texts	250
N. A. VAN UCHELEN	
De Apokriefen van het Oude Testament in Nederlandse bijbeloversettingen tot 1637 (with a summary in English)	259
L. C. DE BRUIJN	
The Apocalypse With a Some Inward Interpretations of the Book of Revelation from the Sixteenth to the Eighteenth Century	269
ALASTAIR HAMILTON	
The Idea of the Pre-existence of the Soul of Christ: an Argument in the Controversy between Anan and Orthodox in the Eighteenth Century	284
J. VAN DEN BERG	
Der Mehrwert des Wortes. Hermeneutische Erwägungen	296
H. J. HEERINGA	
Bibliography of the Writings of J. C. H. Lebram, 1943-1984	307
JOHANNES VAN DER KLAAUW	

VORWORT

Der Gelehrte, der mit dieser Festschrift geehrt wird, ist ein vielseitiger Forscher und eine lebhafte Persönlichkeit. Die Vielseitigkeit seiner wissenschaftlichen Arbeit kommt durch die Verschiedenartigkeit der folgenden Beiträge nicht genügend zum Ausdruck. Er ist jedoch nie ganz in der Wissenschaft aufgegangen und hat nur einen Teil seines Lebens der Universität gewidmet. Jürgen Lehmann misst auch der Tatsache, dass er kürzlich im Mai 1985 einen harten Marathon in einer Zeit von weniger als zwei Stunden zurückgelegt hat, großen Wert bei. Er war bis in das innere Alter als Pastor tätig und wurde an eine Universität in einem Land berufen, das nicht sein eigenes war. In diesem Land hat er der Wissenschaft mehr als achtzehn Jahre gedient. Hier hat er, wie auch die Beiträge in diesem Band bezeugen, ausser Kollegen auch Freunde gewonnen. Der Universität Leiden hat er zur Ehre gereicht. Er hat dort Schüler ausgebildet und sie unter Anwendung seiner gesamten Erfahrung zu Historikern gemacht. Auf diese Weise stellt er auch seine Untersuchungen an. Er studiert Texte um zu zeigen, wie Menschen ihre Geschichte interpretierten, wie sie sich in der historischen Realität orientierten und ihr Leben erfassen und gestalten. Dabei blieben intellektuelle Unabhängigkeit und geistige Freiheit ein Teil seines Wesens. Er hat noch immer etwas von einem 'Vagabunden'. Als Kennzeichnung seiner Person zitierte er einmal die folgenden Zeilen aus Goethes *West-östlicher Divan*:

Lasst mich nur auf meinem Saatel gelten
Bleibt in euren Hütten, euren Zelten!
Und ich reite froh in alle Ferne
Über meiner Mauer nur die Sterne

Dieser Band wurde nach einem neuen Verfahren hergestellt. Die Beiträge der Autoren wurden in der Form, in der die Redaktion sie erhielt, mit Hilfe eines Bildschirmgerätes verarbeitet. Die Redaktion dankt Frau A. Fuhrmann, die nicht nur diese Arbeit sorgfältig verrichtete, sondern auch zahlreiche kleine Inkonsistenzen beseitigte und andere Verbesserungen anbrachte. Die nicht ohne weiteres lesbaren *print-outs* wurden anhand der Manuskripte der Autoren von der Redaktion korrigiert. Der auf diese Weise auf sogenannten Disketten gespeicherte Text wurde für den Computersatz verwendet. Für die Vereinfachungen und Unvollkommenheiten, die als Folge dieses Verfahrens entstanden sind, übernimmt die Redaktion die Verantwortung. Mehrere anderen Autoren wollten gern auch einen Beitrag liefern oder haben sogar tatsächlich einen geliefert. Leider musste die Redaktion aus technischen Gründen

Herrn Prof. dr. T. Baarda, Herrn dr. H. J. de Jonge, Herrn drs. H. A. Krop und Herrn Prof. dr. G. H. M. Posthumus Meyjes bitten ihren Artikel zurückzunehmen.

Der Leidener theologischen Fakultät sei für einen finanziellen Beitrag gedankt. Dank gebührt besonders dem Verlag N. V. Boekhandel en Drukkerij v. b. E. J. Brill, Leiden, der die Herausgabe dieses Bandes ermöglicht hat.

Leiden, den 6. Juni 1985,

J. W. VAN HENTEN

H. J. DE JONGE

P. T. VAN ROOIJEN

J. W. WESSELIJS

A GRAMMATICAL NOTE ON THE YAYNE-YAM OSTRACON

bv

J. HOETIZER

In ll. 2^d of the Yayne-Yam ostrakon (KA 700) the following words occur *ḥdk qsr ḥṣ ḥdk ḥṣr sm*. In his original edition of the text Naveh takes these words as belonging together, the first one being a *casus pendens*: 'thy servant (behold) thy servant was reaping in Hasar-Asam'. Many interpreters followed him, giving the same or a comparable syntactic interpretation. Amason and Helzer, however, thought the syntactic construction nevertheless to be 'apparently due to the lively speech of the man who dictated the complaint'. Yeivin considered either the first or the second *ḥdk* superfluous (logically and grammatically).⁴ Rofig described 'die Subjektivierung der Botschrift' as recht primitiv, especially the numerous repetitions, of which the repeated *ḥdk* in our formula was one.⁵

Therefore Vinnikov and others preferred to consider the above-mentioned group of words as consisting of two clauses instead of one: a) *bek qat* and b) *heb'bek' bhar 'em*⁶

[illegible]³ Amussen and Ziegler, *op. cit.*, 13.

⁶ Yegorin, art. cit., § n. 35.

Rolling in KA3 sub 20n

⁶ I. N. Yuminov, 'O voov otkrytoy nalprie i vopu ot vaffi' *Archiv Orientalni* xxiii (1965), 546-547, on p. 547; also L. Dikhtai, 'Ein Bittschreiben eines Sabbatasschänders' *KA* xi (1911) *Biblisch*, 1270-1271, 170, on pp. 159f. A. Lemaire, 'L'usage du dieu Mesad Hashavyahu (Yahwe Yami) replace dans son contexte' *Semiotica* xxi (1971), 57-79, on pp. 61-63, idem, *Inscriptions hébraïques* (Tome I *Les inscriptions*, Paris, 1971), 62-63; D. Pardee, 'The uddisa plea from Mesad Hashavyahu (Yavuch) Yari: a new philological study' *JSOT* 9 (1981), 1-66, on pp. 3f. 40f. idem (with collaboration of S. D. Sperling, J. D. Whitehead and P. E. Dion), *Handbook of Ancient Hebrew Texts* = *Source & Biblical Literature Sources for Biblical Studies*, ed. B. D. Aug. Chitt, 1982, 701; Y. Suzuki, 'A Hebrew inscription from Mesad Hashavyahu: a preliminary re-investigation' *Journal of the Japanese Biblical Institute* x = 1982, 1-39, on pp. 5-6ff. E. L. Fisher & T. Talmon, 'The new Hebrew letter from the seventh century B.C. in historical perspective' *BA* 50 (1986), 74-78, on p. 70, proposed to avoid his criticism to interpret the first *Yah* as an

However, there are comparable instances in which an (appositional demonstrative) pronoun is not (an element of) the correspondant (cf. e.g. Numb 14:7 where the *casus pendens* is *h'ay-yr h'ruw bh' dwt th* and its correspondant is *h'rs* (the correspondant being more identical with the first element of the *casus pendens*)).

One may compare Numb 35:30 where the *casus pendens* is *kt-mkh nps* and its correspondant is a synonym *kt-hsh* and also Lev 27:32 where the *casus pendens* is *kt-mst hqr w n* and its correspondant is a synonym *h'vry*. Compare also Lev 7:19 where the *casus pendens* is *h'br* and its correspondant *h'br* and Lev 25:44 where the *casus pendens* is *'bdk w mtk 'sr* and its correspondant *'bd n mh*.

In other words, although some form of pronominalization normally occurs in instances like these, there are indications that the correspondant in question could be realized without using a pronominal pronominal suffix.¹

Against this background, an interpretation of the relevant words in KAI 200 according to which the first *'bdk* is *casus pendens* and the second one its correspondant in the clause as such, is possible, since the use of a pronoun is not inevitable for the correspondant.²

Naveh has already pointed out that the clause ((*'bdk*) (*qsr hsh 'bdk b'usr an n*) could be compared with a Sam 17:34 *rt hsh 'bdk l' h'w by n* (there, *n* is the *casus pendens* is lacking).³ This last-mentioned clause contains the first words of a direct discourse spoken by David. In this clause, the basic information is given which is necessary to be able to understand what is told next: David's struggle with lion and bear and the fact that he was experienced on this point become understandable when seen against the background of his experience.

¹ I have not quoted here Lev 18:9 where the *casus pendens* is *rwt h'wk bt-b'wk 'w bt-mk m'wlt by n m'wlt m* and its correspondant is *z'n n* although the pronominalization of the first element of the *casus pendens* (*rwt*) has not taken place, because another element of the *casus pendens* is also pronominalized in the clause as such (*bt-b'wk* *bt-b'w n bt-mk*). According to the Masoretic interpretation, one could find an example where the *casus pendens* is identical with its correspondant in Gen 11:34 *kt-mst h'qr w n* 26 *m'qch m'qch*. It seems better, however, to combine the first mentioned *m'qch* with the preceding clause as it is more concise. It remains noteworthy that the Masoretes thought such a construction possible.

² Lemaire, art. cit. Section 25. As a matter of fact, the periphrastic construction used in a clause like this is less probable in the time in which this ostrakon was written (last part of the seventh century B.C.). Such a construction would rather be expected for a later period. His reference, however, to Jouon, op. cit. § 121g is not convincing, because here only the use of the periphrastic construction for past events is discussed without any feature of continuation or frequency, cf. also Jouon, op. cit. § 121f.

³ The examples quoted above where the pronominalization is absent prove that such a type of clause construction is not necessarily connected or consistent with a feature of high emotionality. This is against Suzuki, who considers the clause from Gen 37:30 (*ny nk ry-h*) as a kind of a cry of horror (art. cit. 6) and therefore considers clauses of this type as colloquial language (art. cit. 6) and speaks of the colloquial habit of repetition such as stammering (art. cit. 7) which cannot be expected in a document like KAI 200.

⁴ Cf. Naveh, art. cit. 1ES 3:32. Cf. also Reilig KAI 2.

been a herdsman. So in Judg. 12 ? the comparable formula 'yš ryh hytyr ny nny whny myn m d (introducing a direct discourse spoken by Jephtha) provides the background for Jephtha's plea that he had to fight the Ammonites even without the Ephraimites.¹⁴

This would fit the situation we find in KAI 200: the words 'bdk qsr hyh 'bdk hšyr 'sm with which the plea of the unnamed plaintiff to the šar starts then provide the general background necessary to understand this plea (consequently the interpretation of these words as *one* clause (preceded by *cassus pendens*) is quite possible and fits the context).

We will now turn our attention to the interpretation of these words as *two* clauses: 'bdk qsr and hyh 'bdk hšyr 'sm.

It is undeniably possible to use a clause of the type 'bdk qsr (a nominal clause with as core elements¹⁵ respectively a determinate and an indeterminate element) as the opening words used for addressing oneself to another person. Cf. Numh. 9:7 ('nhw m'ym lnpš dñ), 1 Kings 2:2 ('ny hlk hdkr kl-h'rs), 3:17 ('by dñs) 'ny whšh hz' všt bhvt 'hd), Hagz. 2:21 ('ny m'vš 't-lšmym w' l-h'rs). There are also comparable instances in which the indeterminate element precedes the determinate one: Gen. 13:4 (gz-wtšb nk mkm), 31:5 (r h nk l pñ b kn kl), 1:131, 31:2 (bm m h w xcm nk nk) hšwm), Numh. 16:29 (ny m nlm hmqm r), 1:1 cf. also 2 Sam. 3:28, Ez. 2:3, Job 32:6.¹⁶

In these instances also, basic information is given which is necessary to be able to understand what is told next.¹⁷ This information concerns either the

¹⁴ Cf. also 10:6-11 where the clause *šm h'ny h'ny pñ h'ny m* provides the background to the explanation given by an Israelite of later times to his son.

¹⁵ For the use of this terminology of the author 'The nominal clause reconsidered' (P 7) see e.g. 1974, 1975, in pp. 44-45, where I discuss how I have to use the word 'the' in terms subject and predicate and because the identification of a subject and predicate is very difficult, cf. art. cit. 466ff. 470f. On this point the author infers from the general approach, cf. also the recent study of R. Contini, *Tipologia della frase nominale nei dialetti nordoccidentali del I millennio A.C.* Pisa, 1982. The author is quite aware that one cannot study syntax without having recourse to phonology and semantics (cf. also the remarks of Contini, *op. cit.* 30, n. 138). For purely practical reasons he wants (for this type of study: the study of languages not spoken for a long time) to use as a basis the formal phenomena determined using only the rules. He is aware that in the long run he cannot avoid the use of terms like subject and predicate (at least comparable to his) but he does not necessarily mean that he has to use them with all the uncertainties involved for the basic ordering and description of the material.

¹⁶ It is quite hard to see, as Contini 47, that in his examples by Gen. 1:1 and Numh. 1:1, 63 because this clause functions in the context as an answer to a question and not as the opening words used to address oneself to another person.

¹⁷ In my opinion the order *determinate core element followed by indeterminate core element* or *indeterminate core element followed by determinate core element* is the function of nominal clauses with a determinate and an indeterminate core element when used as opening words to address oneself to another person (this obviously does not mean that this order has no function).

The same is of P.F. Thon, with Pastore, *La lingua Moabita*, 60, n. 4, having himself on I. Andersen, *The Moabite Stone and the Pentateuch*, 32, n. 1. Birkbeck College, University of London. R.A. Knaflitz, *Nashim*, New York, 1974, p. 10, n. 1, says: Andersen does not propose a clause with the order S (determinate noun, etc.) - P (indeterminate participles) having a declarative

present state or (in most of the instances in which a participle is the indeterminate element) the immediate future. For this reason an interpretation of the words *hdk qsr* in this context presupposing that they refer to the past seems less probable.¹⁴

A clause *hwh hdk h* indicating that someone has found himself in the past in a certain place (town/country) is in itself quite possible (cf. the following instances: a) with perfect forms of *hwh* Ex 15:15, 30:4, Neh 11:1, Chron 11:13; b) with narrative form of *hwh* Ex 24:8, Judg 17:12, 1 Kings 1:40, Jer 37:13. For clauses with a comparable word order cf. 2 Sam 15:13 *hwh lh r'v r'v l hrt hshmd*, cf. also Is 33:9, Jer 32:6, Ps 22:5, 89:42, 114:2, Lam. 1:17, 2:5).

The question now is, which of the two interpretations is the most probable contextually. In my opinion the interpretation of the words *hdk qsr hwh hdk hlyr sm* as *my cause* (preceded by *causa pendens*) is preferable, for the following reasons:

In the case of the single clause interpretation the basic information (v. supra) given in the first clause of the plea as such¹⁵ is complete: it informs us about the occupation of the plaintiff and about the place where he did his work (or at least that place relevant to the case in question). It also tells us that the relevant events took place in the past (most probably a recent past). This is in complete agreement with what is told in the rest of the plea (the plaintiff has finished his work in Hasar-Asam).¹⁶

If we accept the second solution the first clause with the basic information is *'hdk qsr*. These words inform us that the plaintiff is at the moment (still) busy with harvesting – nothing more. The information that this (also) took

function as one with reversed order having a classifying function, but as one with reversed order having a negative label in it. Andersen, *op. cit.* 438. So De Jong's conclusions about the causal clause can be based on his (or a criticism of Andersen's standpoint). Cf. the author of *FT* xliii, 457ff. Cf. also art. cit. 50ff. for a discussion of the function of the word-order in these types of nominal clauses. On this subject cf. also the remarks of Cornill, *op. cit.* 28ff.

¹⁴ Against Suzuki, art. cit., 5, II. I am only speaking here about nominal clauses preceded by opening words. Selfevidently I do not deny that a nominal clause can refer to the past.

¹⁵ I make a difference here between the *hwh* of *hwh hdk hlyr sm* and the *hwh* of the *hdk qsr* and the rest of the text which contains the plea of the plaintiff.

¹⁶ Cf. the words *hwh hdk qsr* (1:6) and *hlyr qsr* (1:8ff.). For this interpretation of respectively *hwh* and *hlyr* cf. e.g. Pander and al. *Manra* 41, *Handbook* 234. We will not go here into the discussion on the derivation of these words. As is often done we derive the *hwh* of 1:6 from *h* and *hlyr* from a root *h* – but from a root *hwh* the measure the context indicates that the plaintiff has finished his work. cf. e.g. Suzuki, art. cit., 8ff.

Selfevidently an interpretation (in itself quite possible) 'your servant is about to start harvesting' does not fit the context. For the translation 'at the moment (still) busy harvesting' of the following considerations I go on without saying that the job of *qsr* is not one for the whole year: it indicates a type of work which is done only within certain months of the year. Therefore I avoided the translation 'your servant is a reaper-harvester' (cf. e.g. Deeken, art. cit. 459; Lemay, art. cit., *Seminar* xxi, 61; *Inscriptions hébraïques* ... 260), although in itself the translation is not erroneous, in order to avoid the mistaken notion of permanency.

place in Hasar-Asant is in this case not included in the clause. Moreover, in the instances discussed above as parallels for a possible clause *hdk qsr it xtin* as far as they describe a present situation, and not one in the near future) important for the argument as a whole that the situation is *now* as described in them. The question whether the plaintiff is still harvesting elsewhere, is of no interest as far as the problem presented in the plea is concerned. Of basic interest is that he was harvesting in Hasar-Asant in the recent past and that he finished his work.

For these reasons I prefer, be it partly on other grounds, the solution given for the words *hdk qsr hyn hdk husr sm* by the original editor of the ostrakon. J. Naveh

THE RESTORATION OF HERMOPOLIS LETTER 6 AND THE RANSOM OF PRISONERS

by

J. W. WESSELIUS

It has been noted a long time ago already that the small collection of Aramaic letters dating to the early fifth century B.C. which were found in Hermopolis in 1945 and published in Bresciani and Kamal 1966 exhibits a remarkable inner coherence. Seven of the eight papyri (nos 1-6 and 8) have been written by a single scribe. They contain messages from a small group of people residing in Memphis for two families living in Luxor and Syene which were interrelated by marriage and they often repeat the same information. This renders the restoration of the damaged letter 6 somewhat less arduous than one would expect of a text from which the middle third part of all the lines has disappeared. This letter has been discussed in most treatments of the entire group, and B. Porten and J. C. Greenfield have even devoted a separate article to its restoration (Porten and Greenfield 1974). Their erudite article will form the basis of the present re-examination of the papyrus, though I shall not infrequently disagree with their proposals. I shall in general comment only briefly upon those features of this letter which are not directly connected with the problem of its restoration and have been dealt with satisfactorily by others. A drawing of the text and the proposed restorations can be found on page 16. I shall attempt to show that the text of this letter can be restored with confidence apart from one or two words for which alternatives could be proposed and that the transaction described in this letter which has never before been explained satisfactorily is crucial to our understanding of at least part of the *raison d'être* of these letters. One of the most important reasons for sending them will be shown to have been the redemption of a member of one of the families by a member of the other family and the consequences of that act.

One of the possible sources for information concerning possible restorations, the genealogy of the families involved, is of extremely limited value on account of at least three distinct factors:

a. The senders usually designate their next of kin by name only and almost without exception omit every designation of kinship, unless it is to be

especially stressed (e.g. 1.8 'rh / 'hy hw hns 'Is Haruṣ not my brother?') or is meant for someone in an evidently superior position, such as father or mother. Exceptions to this rule are occasionally found, e.g. in 6.4, where the designation 'my son' unaccompanied by the boy's name cannot be explained easily (but note that the nominal sender may not have been the actual sender of the letter, see below).

b. We cannot be sure whether the designations 'my father' and 'my mother' may not have been applied to the wife's father and mother as well. Nabuše son of Petekhnun addressed Makkibanit's parents as 'my father' and 'my mother' (4.13-14), but he was apparently married to Makkibanit's sister Nanayham, so his use of this designation may derive from his marriage only. Unless firm proof to the contrary would come forth theories such as those proposed by Porten and Greenfield 1974: 27-29, that Makkibanit and Nabuše had the same mother but a different father can be speculative only.

c. In Aramaic epistolary style all persons of equal social rank seem to address one another as 'my brother/sister' and to designate themselves as 'your brother/sister' in the heading and address of a letter (though not, apparently elsewhere). Such a designation it must be added, certainly does not exclude that the correspondents were brothers/sisters indeed.

It must be said that the considerations about the genealogy in the Greenfield-Porten article are sometimes misleading. J. T. Milik gave in his article a basically correct family tree of the two families involved; for our limited purpose in this article it suffices to keep in mind that it is virtually certain that Tashi was Makkibanit's wife and Nanayham Nabuše's.

The contents of the papyrus which is discussed here are clearly related to a passage in Hermopolis letter 2.4-10, which I shall often adduce in the commentary. But for this parallel restoration of the papyrus would have been near to impossible, so I shall also devote some space to the correct interpretation of that passage.

Text and translation

- 1 'l 'hyt tby mn f'hky bntšr brkky lptk z)
- 2 vhwny 'pyky hšlm ... hfry š'l šmky
- 3 wk't rhd mfkbnr br pšmyl hnh zy nššh ksp
- 4 s d wzwz šksp zwz l'rtth] w'pqny 'nh wbr)
- 5 wkšbš lh 'l spr k't 'zly] wzbny 'mr kzv tnr
- 6 h ydky w'wšry l'by hšwn hlw ksp zy hwh
- 7 bvdh yhb 'lp nbwšh wmkšbnt š'm šmky
- 8 wšbm trw šwkn 'mrn lkn k]'s šbm bntzr tnh
- 9 whrh 'l tšpn lhn wk't] 'nhn b'n 'lp
- 10 wytwnh lkn lšlmky šlht spjrh znh

11. ?'my /iby mn bntjsr h 'py ybl

1 To my sister Tabi from [your brother Banitsa]r I bless you by Ptah that

2 he may show me your face in peace. ...] my son asks after your well-being

3 And now Ma[kkibant the son of Pasm] the brother-in-law of Nabushe gave

4 six shekels and one zuz of silver [silver of one zuz (impurity) to the ten (shekels) —] and liberated us, me and my son

5 and I wrote [a document] about this for him. (Go now) and buy wool as (much as)

6 you are able and send it to his father in Syene, for he has given (all) the money which was

7 in his hand [Nabushe and Ma[kkibant are (also) asking after your well-being and

8 the well-being of Taru. (and speak thus to you | Banitsar is all right here now,

9 as well as his son. Do not (worry about them. And now) we are looking for a boat

10 so that he may be brought to you. For (your well-being I sent) this letter

11 To my mother [Tabi from Banitsara. Let it be brought to Luxor

Commentary

Lines 1 & 2

mn /hky bntjsr — 'From your brother Banitsar'

Even when taking the above-mentioned caution concerning the use of words expressing kinship into account, when considering the unequivocal line 11 of this text we cannot escape the conclusion that the addressee is the mother of the sender. In Hermopolis 2.5 in a context which is crucial for the restoration of letter 6, we find a reference to a certain *bntsr hr thy* 'Banitsar the son of Tabi'. Especially in such a close-knit group of texts the presence of a son of Tabi whose name ends in a *resh* in a context which is clearly identical to the one in which Banitsar son of Tabi appears in letter 2 obliges us to try very hard to restore his name here. This was already recognized by Milik 1968: 548, who indeed restored this name but subsequently rejected in Porten and Greenfield 1974 who refrained from restoring any name. They adduced two weighty objections against Milik's restoration, but I shall attempt to show that

neither can stand a closer scrutiny. Firstly, they already restored Banitsar's name in the lacuna in line 3 and, secondly, they assumed that it is the writer of the letter who speaks about Banitsar in the third person in line 8. In the commentary to these lines I shall demonstrate that neither assumption is mandatory.

f. bry — 'my son'

The lacuna probably contained his name. He is again mentioned in line 4 and in Nabushe's and Makkibanit's message in line 9.

Lines 3 & 4

mkbnt br pmyf — 'Makkibanit son of Pasm'

This is to be restored with Milik 1968: 548. It is evident from these letters that the relatives in Luxor belong to Nabushe's family only, so that a rather full introduction of Makkibanit is in its place here. Porten and Greenfield restored *wh mkbnt bntsr/ hnh zy nbsh*. Makkibanit gave to Banitsar son-in-law of Nabushe. I agree that the parallel of */ hnh zy nbsh* in this line with *bntsr br th/ hi nbwh* 'Banitsar the son of Tabi, Nabushe's sister' in 2.5.6 is rather attractive, but assuming that Nabushe's daughter married his nephew and that this nephew is to be introduced in this letter in such a cumbersome way to his own mother Tabi (') is asking too much of the reader. The parallel between the two designations should rather be attributed to the fact that Makkibanit, writing to members of his own family, has to introduce Nabushe's relative Banitsar as well as Banitsar's mother Tabi to them in letter 2, whereas Makkibanit was apparently not well known to Nabushe's family (who, after all, seem to have lived in Luxor, while Makkibanit apparently came from Syene) and for that reason is introduced here with his name, the name of his father and his relation to Banitsar's family.

fksp wz l'brh — 'silver of one zuz (impurity) to the 10 (shekels)'

A half-shekel (= 1 zuz) in every ten shekels is the usual degree of impurity of silver in the Elephantine Aramaic documents. An almost identical formula *ksp wz l'br* is attested in K 3.15-16 and K 7.17. The parallel in 2.6 has an abbreviated formula *ksp wz* which has been interpreted in this way already by R. Yaron, JSS 13 (1968), 202-203.

w'pqny — 'and he liberated us'

Following a suggestion in Hofstizer 1983, 118, note (h) for the translation of the *afel* of *npq* as found here, I assume that Banitsar had been thrown into prison or was in some other kind of custody. We need not be surprised that the exact circumstances have not been mentioned explicitly here, because they had probably already been discussed in earlier letters.

We may translate the first person singular suffix as a plural here on the basis of a rarely discerned rule in the grammar of Official Aramaic. As a general rule it can be stated that, when a number of elements connected by *w* 'and', serve as the grammatical subject in a sentence the verb, pronoun or predicate agrees in gender and number with the first element when they precede it whereas they are taken as referring to all the elements together when they follow. As the available space does not suffice to give a full discussion of this phenomenon, I shall merely quote a very characteristic instance in K 3.10 *'nh by-rt w whi kl 2 'nhn zhn w, hbn lk* 'We Bagazušta and Ubi, all 2, we sold and gave (it) to you'. It must be noted, however, that there are a small number of exceptions. I hope to return to this problem elsewhere.

As mentioned above the transaction described here is apparently the same as the one mentioned by Makkibani to his wife Tashi in 2.4-6 *hln mst ksp 2, hwh hwh nnt (text nnt) wpti thstir br thv 'ht nhw th ksp s 6 wcz ksp zwz* 'because I have given as much silver as was in my hand and redeemed Banitsar the son of Tabi, Nahushe's sister — 6 1/2 shekels of silver — silver of one xuz (impurity to 10 shekels)'. The differences between my rendering of this passage and, for example, Porten's and Greenfield's are

a. *hln* is assumed to be a conjunction, giving the reason why Tabi can claim a certain amount of wool in 2.6-10. See also the commentary to *hln* in line 6.
b. *wpti* was derived from the verb *ply*, 'to redeem, to ransom' which is common in (among others) Hebrew and Ugaritic already in Donner 1971: 84. His rather less felicitous interpretation of this form as a 3 fem sg. form may account for the fact that this doubtlessly correct suggestion has gained no further acceptance except for brief references in two short notes by P. Swiggers (Swiggers 1981 and 1981: 2). The *lamed* before the name Banitsar indicates the direct object of the verb *ply*. The non representation of the medial vowel *e* in the first person singular *pdet* is hardly surprising in the orthography of the Hermopolis letters. This would be the first instance of this verb in Aramaic, but this is not in itself an argument against recognizing it here. It may belong to the not inconsiderable number of legal terms current in Official Aramaic which are not found anywhere in the later Aramaic dialects.

From the Hermopolis correspondence it is evident that this act of redemption by Makkibani caused a new obligation, this time of Banitsar to Makkibani. He had to confirm it in writing and his family had to start repaying his debt in various ways (see below). It is interesting to see that the consequences of ransom in the context of this letter seem to conform to its connotation in a legal text from Ugarit. In *ATU* 3.4 a certain Iwnikallu redeems certain persons whose names are listed from Beiruthians but this clearly does not imply that they are free now, henceforth they must work for Iwnikallu until they have paid him back the money which he spent on their redemption. For ease of reference I give the text and translation of *ATU* 3.4, the translation mainly

based upon R. Yaron's study of this text in *ET* 10 (1960), 83-90. Compare also B. Kienast in *UF* 11 (1979), 448-450.

(1) *l'm hnd* (2) *wrkl pdi* (3) *agdn hn mgn* (4) *w ruhū ahh* (5) *w h tn ahh* (6) *whqtū hnh* (7) *whltū hth* (8) *w dtrm* (9) *ht bdmk agt/hj* (10) *w snt* (11) *h agst* (12) *w pdi hm* (13) *wrkl mit* (14) *ksp h d* (15) *brtym* (16) *fw mjt mn* (17) *lhm 'd stthn* (18) *ksp wrkl* (19) *w th l unghm*

On this day Iwrkall redeemed AGDN son of NWGN and YNHM his brother and BLN his brother and HTTN his son and BTŠY his daughter and IŠTRMY daughter of 'BDMLK his wife and SNT a daughter of Lgarit and Iwrkall redeemed them for 100 (shekels) of silver from the Beirutians. And there will be no *unassu*-obligation for them until they have returned Iwrkall's money and (then) they will return to their *unassu*-obligation.

In this Lgaritic document we meet with almost exactly the same elements as in the two Hermopolis letters relating to the redemption of Banisar. The verb *pd* is used, the exact amount paid is indicated and we find a statement implying that the silver is to be repaid as soon as possible.

By inference from the Lgaritic parallel we may also conclude that the passages concerning this ransom in the Hermopolis letters clearly derive from a legal context. This may account at least in part for certain unexpected features such as the use of the rare verb *pd*, the rather formal indication of the impurity of the silver and perhaps also as an archaic trait (the use of the perfect tense of *ntn* (*whh* being the ordinary form for the perfect of 'to give' in Official Aramaic).

In the Old Testament where *pd* can both be used in a wordy — i.e. legal or cultic — sense and for designating God's acts of liberation for his servants, this aspect of *pd* — i.e. causing an obligation of the ransomed to the ransomer — is apparently never made explicit, but it could be defended that on the basis of contemporary legal usage not a few early readers must have felt that juridically speaking it was God's leading Israel out of their former slavery in Egypt which gave him authority over the people.

Note that *pādu* and *hōsi* (*hō* of *usā*) are used together in Dt 9.26: *l'ishm mk whthk sr pdyt hgdik šr hn t mmar m hvd h qh*, 'destroy not thy people and thy heritage whom thou hast redeemed through thy greatness whom thou hast brought out of Egypt with a mighty hand'. It is interesting to see both the verb *pd* and the verb *npq* (*af*), 'to bring out' occurring in the Hermopolis correspondence, and to recognize the skillful way in which the scribe varied his words and used *ntn* + *pd* in 2.5 and *whh* + *npq* (*af*) here and that in letters which were to be sent to different destinations (H 2 to Syene

and H 6 to Luxor). There are a number of instances of such distant parallelism in the Hermopolis letters: they prove that whatever one may say about the professional qualities of the scribe (see Naveh 1971), he had a remarkable sense of style and really composed the Hermopolis correspondence as a whole.

Lines 5 & 6

wkbt lh 'l spr — 'and I wrote for him a document concerning it

A plausible restoration suggested by Porten and Greenfield, but note that their restoration of the det.st. *sprh* instead of the abs.st. *spr* is due to a somewhat too consistent copying of the expression employed in Cowley 13.9f. *w spr kbh lkr t* 'and I have written the document for you about t' where (unlike the situation in our text, the document had already been mentioned. For the adverb *lht* 'about t' a defective spelling as assumed here seems to be preferable but their suggestion *lht* is certainly possible.

The debt resulting from Barasar's redemption by Makkibanit was thus apparently confirmed in writing by making out a debt-note, comparable in function to the Ugaritic document quoted above namely to define the resulting obligation of ransomed to ransomer.

lk't 'zly — 'go now'

Possible, but far from being certain.

lhw ksp h zy hwh bydh yhh — 'for he has given (all) the silver which was in his hand

This word *lhw* is usually interpreted as an interjection 'behind'. The fact that it is used in a most exactly the same way in the parallel in 2.4-6 (see the commentary to *w pqr* above) made me suspect that it serves as a conjunction here, and this explanation seems to be valid in most instances of this word in Official Aramaic. Note that such a syntactically determined use of interjections, which causes them to function as conjunctions, apparently also underlies the Targumic translation of Hebrew *ki* by *u* (Onqelos and Jonathan) or *'um* (Paestinian Targum). I hope to return to its discussion elsewhere.

w'w'fry l'hhy bs/wn — 'and send (it) to his father in Syene

In agreement with the restoration proposed by Porten and Greenfield except for the word *hhy* 'his father' where they restore the name of Makkibanit's wife Tashi. Note, however, that if Makkibanit needed to be introduced to Nabushe's family, his wife was not very likely known to them either. His

father had, as we have seen, probably already been mentioned in line 3. A possible alternative restoration would be */lbyth/* 'to his house'.

This is, after the restoration of line 3 (see the commentary there), another instance where caution must be exercised not to press the parallels between the letters too far. Makkibani's wife Tashi was indeed asked in letter 2 to write to Tabi that she was to send Tashi wool, but that was to be on y one shekel's worth of it. As Tabi was asked to buy wool 'as much as you are able' the amount mentioned in letter 2 was probably only part of the total amount which was due to Makkibani.

Some clarification may be necessary about the passage in which Makkibani instructed his wife in 2.6-7 *šlhy 'l thy wtwr lky m' mn qsth-r ksp š t* 'send (a letter) to Tabi that she must send you wool to a value of one shekel of silver'. The expression *mn qsth* is usually interpreted as 'from her share' or 'the like' which would be rather puzzling as we are not told anything about this share. Both here and in the only other passage where *mn qst* appears (C 35.4 *mn qst ksp' wnkšy' x' t spr ntwk' 'mn qst* 'the silver and goods which are on your marriage contract' a meaning 'the value of' fits in the context much better. For the use of *qissa* in prepositional phrases one may compare Syriac *b'qasyat*, 'on account of'.

Lines 7, 8 & 9

ʔp nbyšh wmkhnt š l'n šlnk' [Nabushe and Makkibani (also) greet you]

It would seem that the right-hand corner of the *aleph* is still visible on the photograph: otherwise a restoration */wk t/*, and now , might have been preferable in view of the width of the lacuna.

This sentence is usually restored as */nh wmkhnt š l'n šlnk' 'I and Makkibani greet you'* in order to account for the pronoun *nhn*, 'we' in line 9. As I propose another explanation for the use of *nhn* (see the commentary to *ʔwkn 'mrn lkn k/ t* below) we do not need this restoration any more, and it would besides be somewhat unexpected if the sender of this letter, who implicitly greeted the recipient already by its beginning, would again be introduced here for the same purpose. The present restoration, which is already partly found in Grelot 1972: 166 and Gibson 1975: 141, is also supported by the fact that in letter 5 Nabushe and Makkibani figure as senders, and Taru and Tabi as recipients.

ʔwkn 'mrn lkn k/ t šlm bntsr inh wbrh 'and speak thus to you: Banīsar as well as his son, are all right here now'

Nabushe and Makkibani are apparently introduced as speaking here. This is not as improbable as it looks at first sight. Firstly, it should be noted that a

letter addressed to one person can also contain a message which directly addresses another (e.g. 3,5ff. or 4,13), so that it is not really surprising that this letter would introduce a new sender in these lines and, secondly, the four persons involved here are the senders and addressees of letter 5 (Nabushe and Makkibanit to Taru and Tabi), and are all involved in Banitsar's release from custody and the reimbursement of the money spent for that purpose. As I shall demonstrate below, it is quite probable that this letter was really written at the instigation of Nabushe and Makkibanit for unlike all the other letters it really is a one-purpose document entirely lacking the passages expressing personal interest which abound in the other letters and only concerned with the theme of Banitsar's release and its consequences. Makkibanit and Nabushe were probably literally looking over his shoulder, may even have dictated the letter and could easily have inserted the following sentences. Unlike the other instances of *k / in* these letters, where it seems to serve as a pause in the reading only, the word should be taken quite literally here as 'now at this moment' namely after their intervention on his behalf.

The addition of a second subject at the end of a sentence is not without parallels in Egyptian Aramaic, for example K 58.9 *w n n t h y q h m n i t i s m s* 'and you are released from the shade to the sun as well as your daughter Jah-shma'.

ʾt / spn lhn — 'do not worry about them'

With the typical form of the jussive 2 fem pl. compare *ʾd'n* 'you (fem pl.) should know', in 5,2.

Lines 10 & 11

ʾl t h n k y s l h t s p l h z n h — 'For your welfare I have written this letter'

The usual final formula in this correspondence

ʾt m y / t h m n b n t s r h — 'To my mother Tabi from Banitsara'

Compare the way in which the outside address is written on Makkibanit's letter to his father 3,14 *ʾt b y p m y m n m k b n t b r p m n* 'to my father Pasmī from Makkibanit, son of Pasmī'. Note that the formulation of the outside address may sometimes be dictated by the limitation imposed by the fact that it was usually written after the document was rolled and tied and could thus, for example, never contain more than one line. This somewhat irregular fashion of writing the outside address may also account for the fact that there seems to be a small vacant space before the *samekh*. The form of the name *b n t s r h* which is of course identical with the usual *b n t s r*, probably indicates the presence of a short vowel *a* after the *resh*.

יא דאזא דא דא דא דא דא דא דא דא
 יא דא דא דא דא דא דא דא דא
 דא דא דא דא דא דא דא דא
 דא דא דא דא דא דא דא דא
 דא דא דא דא דא דא דא דא
 דא דא דא דא דא דא דא דא
 דא דא דא דא דא דא דא דא
 דא דא דא דא דא דא דא דא

דא דא דא דא דא דא דא דא
 דא דא דא דא דא דא דא דא
 דא דא דא דא דא דא דא דא
 דא דא דא דא דא דא דא דא
 דא דא דא דא דא דא דא דא
 דא דא דא דא דא דא דא דא
 דא דא דא דא דא דא דא דא
 דא דא דא דא דא דא דא דא

What happened prior to the writing of this letter and occasioned its being sent to Luxor can be summarized as follows. Banitsar, a nephew of Nabushe, was taken into some kind of custody, perhaps in a working-house or prison, together with his son, possibly as a consequence of incurring certain debts Makkibant. Nabushe's brother-in-law agreed to furnish the silver necessary for having Banitsar released, but wanted the silver returned in due time. In order to achieve this Makkibant and Nabushe made Banitsar write a debt note for the silver which Makkibant had paid, and later they made him send a letter to his mother Tabi in which he asked her to send a large amount of wool to Makkibant's family in Syene, to which letter they appended a note stressing Banitsar's well-being and their willingness to send him home to Luxor (letter 6), apparently with the intention to support Banitsar's request in this way. Did they intend to let him go before the money was paid? We cannot be sure of that. At the same time Makkibant sent a letter to his wife Tashi in

which he asked her to exert some pressure on Tabi as well and to claim and receive part of the wool, equivalent to one shekel of silver (letter 2). Nabushe also wrote a rather high-handed letter to Tabi, who was his sister, requiring the shipment of certain goods (letter 5). The fact that Makkibant was there also mentioned as a sender of the letter may indicate that the intention was the same, namely to reimburse Makkibant for the silver he spent on Banitsar's release from custody. The fact that Tabi was asked to collect as much wool as she could (6.5-6) may indicate that it was not expected that she could meet the amount of 6 1/2 shekels of silver in this way, and that another way of payment would be necessary. It is not entirely clear if Nabushe was a willing or unwilling partner of Makkibant in this entire procedure, but he probably had no choice anyway, as Makkibant seems to have had some possibility of complaining (2.10) in case his wishes were not fulfilled. Makkibant had apparently gained power and authority over the people whom he had redeemed, as well as over their family, just as Iwrkullu did over the people whom he had redeemed from the Beiruthians in *KTU* 3.4.

Though we do not have any legal document concerning the ransom of prisoners in Official Aramaic, we now realize that we have for some time already possessed something which may be even more valuable: a series of documents which make it clear to us how such a legal transaction involving ransom worked out in practice and which provide informal information about the degree to which family relations could be affected by such a ransom.

Bibliography

- E. Bresciani and M. Kamil, *Le lettere aramaiche di Hermopolis* (Rome, 1966).
 H. Donner, 'Bemerkungen zum Verständnis zweier aramäischer Briefe aus Hermopolis', in H. Goedicke (ed.), *Near Eastern Studies in Honor of A. L. Albright* (Baltimore-London, 1971).
 J. C. L. Gibson, *A textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, II: Aramaic Inscriptions, Oxford, 1975.
 J. C. Greenfield, 'The 'Periphrastic Imperative' in Aramaic and Hebrew' *IEJ* 19 (1969), 199-210.
 P. Grilot, *Documenta aramæens d'Égypte* (Paris, 1972).
 E. Hammershämmb, 'Some Remarks on the Aramaic Letters from Hermopolis', *JNES* 18 (1968), 265-267.
 J. P. Hayes and J. Heftzyer, 'Notae Hermopolitanae', *JNES* 20 (1970), 98-106.
 J. Heftzyer, 'De Hermopolis-papyri', in A. R. Veenhof (ed.), *Schrijvend Verleden* (Zulphen, 1983), 107-119.
 E. Y. Kutscher, 'The Hermopolis Papyri', *Israel Oriental Studies* 1 (1971), 103-113.
 J. T. M. Lik, 'Les papyrus araméens à Hermopolis et les cultes syro-pheniciens en Égypte perse', *Biblica* 48 (1967), 546-622.
 J. Naveh, 'The Palaeography of the Hermopolis Papyri', *Israel Oriental Studies* 1 (1971), 120-122.

- B Porten, *Archives from Elephantine*, Berkeley, 1968.
- B Porten, 'The Religion of the Jews of Elephantine in Light of the Hermopolis Papyrus', *JNES* 28 (1969), 116-121.
- B Porten and J.C. Greenfield, 'The Aramaic Papyrus from Hermopolis', *ZA* 80 (1968), 216-231.
- B Porten and J.C. Greenfield, 'The Guarantor at Elephantine-Syene', *JAOS* 89 (1969), 153-158.
- B Porten and J.C. Greenfield, 'Hermopolis Letter 6', *Israel Oriental Studies* 4 (1974), 14-30.
- P Swiggers, 'Notes on the Hermopolis Papyrus I and II', *AION* 41 (1981), 144-146.
- P Swiggers, 'Note sur le papyrus IV d'Hermopolis', *Aegyptus* 61 (1981) 2, 65-68.
- P Swiggers, 'The Hermopolis Papyrus III and IV', *AION* 42 (1982), 35-140.
- J.W. Wesseliüs, 'Reste einer Kasusflexion in einigen früharamäischen Documenten', *AION* 40 (1980), 265-268.

Abbreviations employed in this article

- C. A.E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Oxford 1927.
- DISO. Ch. F. Jean & J. Hoffner, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden, 1965.
- H. I. Bresciani & M. Kamel, *La lettera araméica di Hermopolis*, Rome, 1966.
- A. F. G. Kræting, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyrus*, New Haven, 1953.
- KTI. M. Dietrich, O. Loretz & J. Sanmartín, *Die keilschriftlichen Texte aus Ugarit*, Neukirchen-Vluyn, 1976.

DIE BEDEUTUNG VON JACHIN UND BOAZ IN I KÖN 7 21 (2 CHR 3 17)

von

M.J. MULDER

Über die Bedeutung der Namen der zwei Säulen vor der Vorhänge des salomonischen Tempels in Jerusalem gibt es seit alters viele Meinungen. Bereits im Targum zu 2 Chr 3 17 wird gesagt, dass Jachin *d' mqqat malkutā d'hēt dāwīd*, das Konigtum des Davidshauses ist befestigt, und Boaz *rah bēt 'abū d'hēt 'r'hudā d'minneḥ n'pāquā d' malkā vā d'hēt 'r'hudā*, Haupt der Sippe des Hauses von Juda, aus welcher alle Könige des Hauses von Juda hervorgegangen sind, bedeute. Deutlich bezieht Letztgenanntes sich auf den in Ruth 4 13-22 erwähnten Stammvater Davids, von dem Boaz Stammvater war. In der langen Geschichte der Auslegung dieses Textes (I Kön 7 21 und oder 2 Chr 3 17) gibt es viele Ausleger und Gelehrte, die der Ansicht waren, die Namen der Säulen seien Namen bekannter oder unbekannter Personen. Wilhelm Gesenius z.B. meldet in seinem berühmten *Thesaurus* unter Boaz: „una e duabus columnis ante Salomonis templum constitutis vel ab architecti vel si forte ἀναθημα fuit a datoris nomine ita appellata.“ Dass man hin und wieder die Namen als Personennamen gefasst hat ist durchaus verständlich, weil auch Jachin an anderen Orten im Alten Testament gelegentlich auf Personen hinweist. Andere Gelehrte suchten eine Lösung der sich hier findenden Probleme in abstrakten oder symbolischen Erklärungen, etwa Seb-Münster: „Vocavit autem Solomo columnam unam Jachin quod Firmationem significat et alteram Boaz: i. Fortitudo in eo quod re ipsa optabat et precabatur ut Deus domum illam firmam et stabilem in perpetuum conservaret.“¹

Ziel dieses Artikels, mit dem ich meinen Kollegen und Freund J.C.H. Lebram zu seinem 65. Geburtstag ehren möchte, ist es nicht, eingehend alle

⁰ Gesenius: *Thesaurus Philologicus Criticus Linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti*, Lipsiae, 1829, 223.

¹ Gen 46 10; Ex 6 15; Num 26 2; 1. Sam 1 10; 1 Chr 9 10; 24 17, vgl. auch M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemein. semit. Nomenclatur*, Stuttgart, 1929, 202. W. Kornfeld, 'Der Symbolismus der Tempelsäulen', *ZAW* 74 (1962), 51.

² S. Münster in *Criticorum Sacrorum sive Annotationum ad Libros Historicos et Librum Job*, 1) 1698, col 34 (ad I Kön. 7 18); vgl. hier auch Isid. *Clarus sive Franc. Valabius*.

Meinungen die seit alters über dieses Problem vorgetragen sind zu behandeln. Dazu hätte ich hier auch zu wenig Zeilen zur Verfügung. Aufgrund meiner Untersuchungen zum Text von I Kön. ¹ möchte ich eine (neue) Lösung vortragen, nachdem ich zuvor einige Ansichten neuerer Forscher erwähnt habe.⁴

H. Ewald ist in seiner *Geschichte des Volkes Israel* der Meinung, dass die Säulen Jachin und Boaz gewiss nach damals beliebten Männern, vielmehr jungen Söhnen Salomons genannt waren und in einer Anmerkung wundert er sich 'wie man noch immer auf gut Rabbinisch in diesen Namen der zwei Säulen einen bildlichen Sinn suchen kann, als bezogen sie sich auf Eigenschaften Gottes'. Ganz anderer Meinung ist ein anderer Grossmeister der Geschichtsforschung Israels des vorigen Jahrhunderts, E. Renan in seiner *Histoire du peuple d'Israel*.⁵ Er achtet es nicht unmöglich, dass ces deux mots eussent été écrits, comme des graphismes magiques, par les fondateurs phéniciens sur les colonnes. Die Bedeutung wäre: Que Dieu la fasse tenir droite par sa force. Diese zwei Wörter wurden nachher durch Leute peu au courant des choses phéniciennes für Namen der Säulen gehalten.

Nirgends aber wird mitgeteilt, dass die Namen auf den Säulen geschrieben waren. Unser Text sagt nur *וַיִּקְרָא עַל שְׁמֵיהֶם* seinen Namen nennen, oder so etwas. Jedoch hatten viele Forscher es für richtig, dass die Namen auf den Säulen graviert waren. So meint R. B. Y. Scott, dass die Namen von *imperial words of dynastic inscriptions like that of Croesus* abgeleitet waren. Und so fährt er einige Zeilen weiter fort: *the first pillar may have borne an inscription like: 'He will establish [Yachin] the throne of David forever. The second inscription may also have had dynastic significance: e.g. 'In the strength of [Hô] of Yahweh shall the king rejoice (cf. Ps. 21.1; H. 2.2) or it may have had a mythological or cultic reference (cf. Ps. 74.13; 96.6)'*⁶

Die Form *yākin* — oder, nach einigen Manuskripten der LXX, *yākūn*⁷ ist als Imperf. *qal* des Verbs *kun* zu fassen.⁸ Die Form *boaz* hingegen wird

⁴ Hinsicht auf die verschiedenen Meinungen gibt es ausser der Kautelen Anm. 7, 8, 9, und den Rest-Wörterbüchern etwa 18 Werke. *Biblische Realenzyklopädie*, Leipzig 1847, oder F. A. Richter: *Lehrbuch der biblischen Exegese*, Bielefeld und Leipzig 1884 und deren neueren. Ludwig erzbischoff hat in verschiedenen Sprachen (auch ts.) J. Bergma: *De Boom des Levens in Schrift en Historie*, Hilversum 1938, 452-458.

H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, III, Göttingen, 1866, 321.

⁵ E. Renan, *Histoire du peuple d'Israel*, II, Paris 1889, 141.

R. B. Y. Scott: Jachin and Boaz, *IBB* 13, 75; vgl. denselben: The Pillars Jachin and Boaz, *JBL* 58 (1939), 143-149.

⁶ Vgl. auch L. H. Vincent, *Jerusalem de l'Ancien Testament*, II, Paris, 1956, 409. W. F. Albright: *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1957, 79. M. N. H. A. Jong: *I Nieuw Jeruzalem*, 1968, 538f. Th. A. Bosman: *De Tempel van Jeruzalem, van Salomo's Heiligtum*, Leiden 1970, 299-321, spez. 311.

⁷ LXX nach der Ausgabe von A. F. Brooke & M. Gwynn, H. S. Thackeray's Cambridge 1930, an 3 Reg. 7, 14 vgl. auch die unterschiedliche Schreibung von Boaz in der LXX.

⁸ K. Koch: *kun*, *ThAT* IV, 961.

manchmal in *bo* und *az* zerlegt, aber H. Gressmann und andere waren der Ansicht, Jass *baal* zu lesen war. Es ist nicht verwunderlich, dass man immer wieder an eine Kombination beider Wörter, oder auch an zwei (kürzere oder längere) Sätze, von denen diese beiden Wörter den Anfang bildeten, gedacht hat. Ebensovienig ist es verwunderlich, dass man in den mit netzartigem Ornament und Granatapfeln geschmückten Säulen (1 Kon 7 41) entweder Symbole der kosmischen Säule, der mythologischen Berge, zwischen denen die Sonne aufsteigt, der Paradiesäume, oder ägyptische Obelisken, Masseboth oder Djedpfeiler sah.¹² Der Weg zu Spekulationen ist offen, und die Feststellung *non liquet* liegt auf der Hand. Aber zum letztgenannten Verdikt, übrigens nicht immer fehl am Ort, ist es u.E. noch zu früh.

Der Wortlaut unseres Textes betont die Verben *qam* und *qaru*. Letztgenanntes Wort bedeutet *often anrufen*, zu einer Gottheit rufen (Ps 99 6 usw.).¹³ Dies deutet auf eine kultische Begehung hin. Weiterhin fällt auf, dass die Säulen Jachin und Boaz nur am salomonischen Tempel vorkamen und offenbar als 'heidnische' Symbole galten.¹⁴ Am meisten liegt es auf der Hand bei heidnisch an kanaanischem oder phönizischen Einfluss zu denken. In dieser Hinsicht war Renan schon auf der richtigen Spur.¹⁵ Oder um es nur den Worten von Kornfeld zu sagen: Die Geschichte Israels ruhte nicht im luftleeren Raum ab, sondern zeigt vielfältige Wechselbeziehungen zu den übrigen Völkern und Kulturen des alten Orients.¹⁶

Was aber war die (praktische) Funktion dieser Säulen? Auch auf diese Frage gibt es in der jüngsten Forschungsgeschichte verschiedene Antworten, von denen wir nur einige wenige vorführen wollen. So ist W.F. Albright der Meinung, dass Jachin und Boaz *lofty cressets* zum Brennen von Weihrauch gewesen sind.¹⁷ Schon vorher hat W. Robertson Smith die Vermutung geäußert, dass die Säulen gebaut waren *on the model of those altar candlesticks which we find represented on Phoenician monuments*.¹⁸ In diesem Zusammenhang weist er auf Mittelungen und Figuren aus der Umwelt Israels hin, aber diese Ansicht von Smith hat schon früh Bestreitung gefunden.¹⁹

¹² H. Gressmann: *Die Ende Jahres und die Abentheueren des Salomonischen Tempels*, Berlin 1920, 63. Anm. 72. Vgl. A. Montgomery: *Some Hebrew Idioms*, JQR 25 (1935), 265. *Ba al-az*: Baul is strong.

¹³ Vgl. für ein Verzeichnis samitischer Erklärungen: Kornfeld, a.a.O. 531.

¹⁴ Vgl. C.J. Labuschagne: 'qr rufen, THAT II 666-674, spec. 672.

¹⁵ Siehe auch Busink, a.a.O. 117.

¹⁶ Oben, Anm. 6.

¹⁷ Kornfeld, a.a.O. 53.

¹⁸ W.F. Albright: *Two Cressets from Mansa and the Pillars of Jachin and Boaz*, BASOR 85 (1922), 8-27. Vgl. H.G. May: *The Two Pillars before the Temple of Solomon*, BASOR 88 (1922), 19-27, spec. 9.

¹⁹ W. Robertson Smith: *The Religion of the Semites*, (Edinburgh, 1889,) New York, 1959, 488, Note K1.

²⁰ Wir nennen M. J. Lagrange: *Étude sur les Religions sémitiques*, Paris, 1905, 215 f., les

Th. A. Busink hält die Säulen für die Standarten des Tempels, welche besagen, dass der Tempel das Haus Jahwes, nicht des Ba'al, Moloch, usw. war', und etwas weiter: Die Säulen Jachin und Boas waren u.E. als stilisierte Leuchter Symbole Jahwes.²⁰ Seiner Meinung nach war das Kapitell der Säulen zweifellos das wichtigste Element der Säulen und bei der Frage nach dem symbolischen Sinn wird man demnach dieses Element in Rechnung zu stellen haben.²¹ Neben genannten Gelehrten gibt es auch Forscher, die nur an 'neutrale' Eingangsmasseböth denken, wie etwa J. de Groot.²² nichts anders dan eingangsmasseböth — zij hadden allereerst architectonische beteekenis, doch golden den god van den hemel Jahve, gelijk ook bij Phoenicië en Egyptische tempels twee zuilen aan goden waren gewijd.²³ Kornfeld ist jedoch zuzustimmen, dass die Säule zu den primären Symbolen der Menschheit gehört, und deshalb nicht so 'unschuldig' ist wie De Groot meint.²⁴ Steinverehrung war in Israel und bei seinen benachbarten Völkern bekannt.²⁵ Als Lucian von Samosata († 120-185 n. Chr.) in seinem bekannten Buch von der 'Syrischen Göttin' (*De dea Syria*) Tempel und Verehrung dieser Göttin in Hierapolis (Mabbugh) in Syrien auf seine lebendige Weise schildert, dann meldet er auch: *καὶ πολλοὶ δὲ κτῆσαι ἐν τοῖσι προπύλαισι δύο κάρτα μεγάλα: ἐν ὧν ἐκτεταγμένα τοιοῦτά ἐστι γράμματα. Τῆς δὲ πάλῃ, Διονυσίου Ἡρῆης πατρὸς ἀνεθῆκα* (Par. 16). Der Zusammenhang dieser Worte erwähnt, dass Bacchus der Stifter dieses Tempels sei, und dass vier Sachen im Tempelgebäude dies zeigen, u.a. die Inschrift: Diese Phallen habe ich, Dionysos, der Juno, meiner Stiefmutter aufgestellt. Wie sehr man auch Argwohn hegen kann und darf gegen Lucians Erörterungen in seinem Buch, und wie sehr auch äusserste Vorsicht geboten ist, Daten aus späterer Zeit und anderem Ort auf den Jerusalemer Tempel zu beziehen, ist es doch beachtenswert, dass er die zwei Säulen vor dem Tempel in Hierapolis als phallische Kultsymbole deutet. In diesem Zusammenhang ist die Meinung von B.D. Erdmans nicht so abstrus wie sie manchem Gelehrten vorkam: The phallic nature of both pillars is expressed in this case by the names, he establishes, and in him is force.²⁶

raison de W. R. Smith represent en grande partie sur une confusion de ces objets avec les colonnes-pylônes.

²⁰ Busink, a.a.O. 317 vgl. auch K. Galling, *BRL* 1, 518.

²¹ Busink, a.a.O. 316 vgl. hierzu auch F. J. Hoogewoud, *Moderne benaderingswijzen van Samos' s Tempel* in *De Tempel van Samos*, ed. J. F. van Ayl. J. C. E. Beekmans usw., s. Gravenhage, 1976, 96.

²² *John de Groot's Palestijnse Masschen. Oogenschte Steenen*, Groningen 1913, 42 vgl. 93. Zusammenhang mit demonengebäuden und demonenvrees. S. Vervin, *Jachin and Boaz*, *PEQ* 91 (1959), 6-22, meint, dass die freistehenden Säulen am Tempelzugang ein Nachklang hebräischer Brauchums seien: ging der Mann in das Zelt seiner Frau, so steckte er seine Lanze am Eingang zum Zeichen seiner Anwesenheit in die Erde.

²³ Kornfeld, a.a.O. 52.

²⁴ Beispiele etwa bei B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel* 3, Berlin, 1887, 456-460; Robertson Smith, a.a.O. 200-212, und in der Arbeit von De Groot (oben, Anm. 22).

²⁵ B.D. Erdmans, *The Religion of Israel*, Leiden, 1947, 64.

Wohl bemerkt er dazu ergänzend: "Yet there is no evidence that they had in Jerusalem any other meaning than of stylish ornaments." Und er hat u.E. recht, wenn er, nachdem er einige andere Meinungen erwähnt hat, hinzufügt: "But none of these theories seems probable in view of the statement of Lucan which fully agrees with antique oriental customs and thought."

K. Rupprecht hat u.a. in seinem Werk über den Tempel von Jerusalem darauf hingewiesen, dass seiner Ansicht nach dieser Tempel nicht ohnehin als Gründung Salomos angemerkt werden kann, sondern dass es sich um ein jehusitisches Erbe handelt.⁶ Wie diese Hypothese auch in Einzelheiten zu beurteilen sei, sie kann allerdings erklären, warum es am Anfang der Übernahme des ursprünglich kanaanaischen Tempels durch Salomo noch verschiedene Kultgegenstände gegeben hat, welche später nicht mehr erwähnt wurden, unter denen die beiden Säulen. Schon J. Wellhausen hat richtig bemerkt, dass es Unstimmigkeiten gab zwischen etwa 1 Kon. 8,4, wo über das Hinaufbringen des heiligen Zettes und aller heiligen Geräte gesprochen wird, und 1 Kon. 7, wo über die Neuanfertigung aller Kultgeräte berichtet wird.⁷ Aufgrund aller dieser Beobachtungen ist anzunehmen, dass die Säulen aus einem jehusitisch kanaanaischen Heiligtum in den durch Salomo erneuten Tempel mit hinübergenommen sind. In der vor-salomonischen Zeit hatten sie mehr als bloss statischen Wert: sie waren unbedingt Kultsymbole der kanaanaischen Religion.⁸

Das dreimal wiederholte *wayyagim* unseres Verses deutet nachdrücklich auf die Tätigkeit des priesterlichen Königs hin: er richtete auf. Zweimal wird dazu wiederholt: "und er hess" und er nannte den Namen. Meistens nimmt man an, dass der König (oder ein anderer) in diesem Augenblick den Säulen einen Namen gab, aber der hebraische Ausdruck gestattet auch zu übersetzen: den Namen nennen, im Sinne von: den Namen aussprechen, den die Säulen in jenem Moment schon trugen, und den sie aus dem kanaanaischen Bereich übernommen hatten.⁹ Allem Anschein nach hatten diese Namen eine kultische Bedeutung.

Im Ugaritischen gibt es einen Text (KTU 1.17.1.25f.), die Aqat-Legende, in dem der Gott Ba'al den Gott El um Nachkommenschaft für Danel bittet und um Kindersegen für ihn betet, wobei folgende Formel gebraucht wird: *yk n hnh b bt šrs b qrb hkh*, dass er zeuge einen Sohn in seinem Haus, einen

⁶ K. Rupprecht, *Der Tempel von Jerusalem: Gründung Salomos oder jehusitisches Erbe?* Berlin usw. 1977 (BZAW 144).

⁷ J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*⁶, Berlin, 1905, 45f.

⁸ Vgl. John Pedersen, *Israel: its Life and Culture* III-IV, London/Copenhagen, 1940, 243 und Anm. 2 (688f.).

⁹ Hier sei noch die Ansicht von T. K. Cheyne, *Critical Biblica*, London, 1903/4 = reprint Amsterdam 1970, 324 erwähnt: "The two pillars were in fact dedicated to the N. Arabian deity sometimes called by the Israelites Jerahmeel and Ishmael."

Spross in seinem Palast.³⁶ Die Form *kan* vom Verb *kn* oder *kun* hat man oft für eine Kurzform eines Wortes, das im Gemeinsemischen im allgemeinen 'sein' bedeuten soll, aber das auch durch 'in das Sein rufen', 'zeugen', 'gründen' übersetzt werden kann.³⁷ Wie bekannt ist, Nachkommenschaft nicht nur für den König als individuelle Person, sondern vor allem auch für Land und Volk von grossem Nutzen. In der Erhaltung der Dynastie lebt auch die volkliche Gemeinschaft weiter.

Wie oben bereits erwähnt, wird das Wort *bo az* oft in die Präposition *b* und das Wort *z* zerlegt. *z* braucht im Ugaritischen nicht nur Substantiv zu sein, sondern findet sich in dieser Sprache auch als Verb im Sinne von 'stark, kräftig sein'.³⁸ Öfter findet sich etwa in A7E 16, VI 17-20, der Ausdruck *mi z ba* — 'Mot ist stark (potent), Ba ist stark (potent)'.³⁹ In A7E 178, 21 findet sich in einem lückenhaften Text — *[rpu] mlk bu b qmch* — M. Dietrich und O. Loretz übersetzen diese Worte — 'des Heilers, des ewigen Königs, durch die Kraft des Heilers, des ewigen Königs, durch seine Stärke'.⁴⁰ In dem hymnenartigen Lied, in dem sich die angeführten Worte finden, haben wir es mit einer mit Gesang und Musik aufspielenden Gottheit zu tun, die Dietrich und Loretz als Ba'al Rpu bezeichnen, nachdem schon vorher viele Studien diesem ugaritischen Psalm gewidmet waren.⁴¹ Neuerdings hat J. Sapin sich mit diesem Text beschäftigt und ihn als ein rituel bezeichnet, das vise à renforcer le pouvoir politique du roi d'Ugarit dans le cadre de son royaume en l'identifiant au pouvoir gouvernemental d'une divinité éminente laquelle est qualifiée de *rpu mlk 'lm'*.⁴² Er meint, dass das Ritual daraufhin ausgerichtet ist, 'ou l'on place les statues de divinités, le roi plaçant la statue de Ba'al rpu puis une femme la reine probablement plaçant celle d'Anat', und er fügt hier unmittelbar hinzu: 'En effet la manipulation des statues qui lui est toujours attribuée au roi dans les rituels qu'il évoquent'. Er ist wohl der Meinung, dass am Schluss der Tafel, auf der sich unsere Worte finden, 'un officiant confirme au roi d'Ugarit que ses vœux et souhaits seront accomplis grâce au Guérisseur, le Roi éternel par sa force

³⁶ Vgl. auch Z 43f. und J. C. L. Gibson: *Complete Myths and Legends* (Edinburgh, 1978), 104.

³⁷ Siehe J. Aistleitner: *Wörterbuch der semitischen Sprachen*, Berlin, 1963, 51 (Nr. 1735); C. H. Gordon: *Ugaritic Lexicon*, Rome, 1965, 410f. 418. N. (69b und 171) vgl. weiter E. Benz: *Per una Visione in the Phenomenon and Poetic Implications*, Rome, 1972, 332. Cf. de Chene: *Ugaritic Myths*, Leiden, 1981, 366 und H. Al. 441, 442, 443, 444.

³⁸ Aistleitner a.a.O. 229f. (Nr. 2021); Gordon, a.a.O. 455 (Nr. 1835); Gibson, a.a.O. 154.

³⁹ Gibson a.a.O. 80.

⁴⁰ M. Dietrich, O. Loretz: *Ba'al Rpu* in KTU I 108, 111f. und nach 117 VI 25-33, *UF* 12 (1980), 74. Vgl. J. C. de Moor: *Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra*, *UF* 12 (1980), 175-179. Er fasst *z* wie *hebe* &c. im Sinne von 'protection'.

⁴¹ Bibliographie bei Dietrich, Loretz, a.a.O., 171-179 in den Anmerkungen.

⁴² J. Sapin: *Quelques systèmes socio-politiques en Syrie au 2^e millénaire avant J. C.*, *UF* 15 (1983), 179.

(2), sa vaillance (*šmr*) ... usw. Der König jedoch beendet das Ritual mit dem Beten dieser Aufzählung der Regierungsqualitäten des ewigen Königs: 'O Guerisseur de la Terre que ta force, ta vaillance, ton pouvoir, ta décision, ton éclat se ont au milieu d'Ugarit pour la durée de Šapas et de Yanī et les années favorables de F...'. Der Funktion, nicht der Natur nach ist der König fast mit Gottheiten (deutsch: meint Šapin: 'la fonction sacralisante du sacerdoce sacrificiel').

Auffallend ist es, dass in einem anderen Text KTU 1.102 oft als Götterliste bezeichnet³⁸, oder auch als Personenliste³⁹, einmal - *h* (Z 27) vorkommt. M. Dietrich - O. Loretz - J. Sanmartín sind der Meinung, dass die in Z 15-28 sich findenden Worte Gebetsrufe sind, die als Götternamen verwendet wurden, da sie wahrscheinlich zur Bezeichnung von Stäben der Gottheiten im Tempel während der Feiern gedient haben.⁴⁰ Auf diese Weise wurde sich auch erklären, warum sie im Onomastikon von Ugarit fehlen, und warum sie einer vorangehenden Götterliste zugefügt sind.

Betrachten wir diesen ugaritischen Gebrauch der Wörter *škn* und *h*: so können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, dass auch im vorisraelischen Tempel in Jebus (Jerusalem) Rituale bei Säulen und Statuen stattgefunden haben, vom priesterlichen König begangen. Bei der einen Säule könnte er ein Gebet verrichtet haben für die Dynastie und Nachkommenschaft, bei der anderen ein Gebet für die göttliche Beschaffenheit seiner Regierung. Wie in Ugarit und anderen kanaänisch-phonizischen Städten stehen solche Gebete auch in Jerusalem in Verbindung mit Fruchtbarkeit und Vegetation. Möglich wäre immerhin, dass die Säulen ursprünglich phallische Symbole waren oder Repräsentanten der (agrikulturellen) Fruchtbarkeitsgötter. In 1 Kön 7 40ff. wird erzählt, dass die Säulen nicht nur Kugelnäue oben auf den Säulen hatten, und dazu zwei Geflechte zur Bekleidung der Knaufe, sondern dass auch 400 Granatapfel an jedem Geflecht waren. Möglich ist, dass die Säulen als stilisierte Granatapfelbäume mehr auf israelische Weise die Fruchtbarkeit symbolisierten⁴¹, wobei die kanaänischen Gebete dem israelitischen Kult angepasst wurden. Auffallend ist es, dass die Säulen, ebensowenig wie etwa die eiserne Schlange, den ersten Tempel nicht überlebt haben. Zu deutlich war ihr kanaänischer Ursprung. Dazu kommt, dass Salomo in der israelischen Geschichte auch nicht als richtiger Jahweverehrer vermerkt wird. Auf jeden Fall ist beim Aufrichten der Säulen und der Nennung der Namen durch

³⁸ Šapin, a.a.O., 180.

³⁹ M. Dietrich - O. Loretz - J. Sanmartín, Die Götterliste RS 24 246 = UG 5, S. 594 Nr. 14 (F 7 (1975), 545f).

⁴⁰ J.J. Stamm, 'Ergänzungen zu RS 24 246' (F 11 (1979), 753-758).

⁴¹ Dietrich - Loretz - Sanmartín, a.a.O. 546.

⁴² F.J. Hoogewoud, a.a.O. 96 (s. oben, Anm. 21).

Salomo nicht an etwas ganz Neues zu denken. Salomo übernahm beim königlichen Tempel das Ritual seiner früheren kanaänischen Kollegen *ykn bnh b bt frs, b qrb hklh* ... und *b 'z ythh mlk 'lm b gnrh*. Seit allen Zeiten trugen diese Säulen darum diese Namen Jachin und Boaz, ohne dass die Namen auf sie geschrieben waren.

EXEGETISCHE UND RELIGIONSGESCHICHTLICHE STUDIE ZU PSALM 141 5d-7

von

BENEDIKT HARTMANN

J. Hausheer hat in seiner in der Zürcherbibel¹ erschienenen Übersetzung des Alten Testaments für Ps. 141 5d-7 an Stelle einer Übersetzung folgende Fussnote vorgezogen: 'Der Schluss von Vers 5 und die Verse 6 und 7 sind unübersetzbar. Ein Blick in die anderen Bibelausetzungen, Psalmenkommentare und Einzeluntersuchungen² zu unserer Stelle zeigen die Schwierigkeiten der Übersetzung und Interpretation des Übersetzten überdeutlich. Entweder kommt ein kaum zu verstehender Text heraus, oder man arbeitet mit Konjekturen, die vom ursprünglichen Text wenig abglauben. Es ist also nicht besonders ermutigend, sich mit diesen drei Psalmversen zu beschäftigen, und doch möchte ich mein Glück auch versuchen, und zwar mit dem überlieferten Konsonantentext ohne jede Änderung. In einem ersten Teil wird mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln eine sprachliche Erklärung versucht. Ein zweiter Teil soll die vorgeschlagene Übersetzung auf ihre inhaltliche Brauchbarkeit prüfen.

A. Die sprachliche Durchleuchtung von Ps. 141 5d-7

I. Vers 5d

kl'od ut'fllū hrrā ōtūm

Der Konsonantentext lautet *kl'wd ut'fllū hrrā ōtūm*. Vor allen Dingen haben die ersten drei Wörter Schwierigkeiten gemacht. Das *w* und vor *fllū* ist schwer verständlich. Ich möchte den Worttrenner zwischen *w* und *fllū* machen und *w* mit *wd* verbinden, also *wdw* lesen und dies als Pr. eines Verbums *wd* vokalisieren, also *wdwdu*. Der normale Intensivstamm der Verba mediae *w* ist zwar das Poel, aber im AT kommen auch starke Formen dieser Verben vor, und zwar in jüngeren Texten unter Einfluss des Aramäischen³. Bislang

¹ Zwingli Verlag, Zürich, 1939 oder später.

² H. Junker, Einige Rätsel im Text der Psalmen, *Biblica* 30 (1949), 204-206; R. Tourney, 'Le Psaume 141', *PT* 9 (1959), 58-64.

³ H. Bauer und P. Leander (= BL), *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten*

sind im Bbe zwei Wurzeln *wd* belegt. I *wd* verwandt mit ar *wd* und II *wd* als Denominativ von *ed* 'Zeuge'⁴. *wd* in Vers 5d verbinde ich mit ar *wl* 'Zuflucht suchen', das nach semitischen Lautgesetzen zu he. 'wz in derselben Bedeutung wird und im AT häufig vorkommt'⁵ vergl. auch das dazu gehörige Nomen *ōz* 'Zuflucht, Schutz'. Im Aramäischen wurden wir lautgesetzlich *wd* erwarten, was ich allerdings nur in palmyrenischen Eigennamen finden kann *wdl'* *wldh'*. Ar *wl* heisst im I 'Schutz, Zuflucht suchen, bewahren, schützen'. II *wl* 'feien'. An Stelle von Sg *ʾlhlān* möchte ich Pl. *ʾlhlān* lesen. *Ham* bezieht sich wohl auf die *pō ʾle āam* von Vers 4. Menschen die Übles tun, und praediziert auf Vers 9, wo der Beter um Schutz vor Übeltätern (*prā ʾle āwān*) bittet. 'Behüte mich vor der Schlinge, die sie mir gelegt, und vor den Fallstricken der Übeltäter'. Wir erhalten dann folgende Übersetzung von 5d:

Denn meine Gebete feien schützen gegen ihre Bosheiten

2. Vers 6

nšmʾtu hīdē sālu ʾšpʾtēham
wʾšānt ū anāru kī na emu

Anšmʾtu ist n: von *šmt* mit der Bedeutung 'loslassen, freigeben, erlassen' (Schuld, Darlehen). Ar *sm* II und mhe *sm* pi beziehen sich auf die Schuld (des Schuldners) also 'Schuld erlassen, freisprechen, evtl. erlösen von der Schuld'.

Bile drückt wie sonst oft im AT das Mittel aus 'durch'⁶, hier mit einer Sache, sonst mit Personen.

ʾšpʾtēham, falls es ein Pl. ist, könnte es Subjekt zum Verham sein. Die Stellung rat es als Genetiv zu *sālu* aufzufassen. Den Pl. möchte ich als pluralis majestatis verstehen.⁷ Er wird hier und da verwendet, wenn sich das Wort auf Gott bezieht. z. B. *ʾnār* 'mein Schöpfer' H. 35.10. In Vers 6 also 'ihr Richter' = Gott.

Sālu hat in diesem Vers die grossen Schwierigkeiten verursacht. Es wird oft getilgt oder nach Vers 7 verschoben. Die Bedeutung 'Fels, Stein' passt auch

Testamentes. Halle 1924 = Neudruck Hildesheim 1962, 194. In späterer Zeit treten wahrscheinlich unter dem Einfluss des Aramäischen Neuhildungen nach dem starken Verbum ein.

⁴ L. Koehler-W. Baumgartner, *Hebräisch und aramaisches Lexikon zum Alten Testament* (= HAL), 3. Auflage neu bearbeitet, Leiden, 96.7ff. 75.

⁵ HAL 754.

⁶ HAL 767.

J.K. Stark, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford, 1971, 104. cf. bbe 'Lzz' et

⁷ Id. 115.

⁸ HAL, 101. m. 16. cf. auch pun. (DJSO, 104), ug. und kan. *ba-dū* (EA 245,35).

⁹ P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1947, 316f.

gar nicht in den Zusammenhang. Nun bieten aber wohl von der Bedeutung 'Stein'¹ ausgehend ja, nab¹² und sv¹³ die sekundäre Bedeutung 'Geld'. Im Mhe wird eine tyrische Münze *sala* genannt. Ich möchte das Wort hier sogar als 'Lösegeld' auffassen.

amarat Das Suffix *r* der 1. Person Sing. macht deutlich Schwierigkeiten. Jod als Possessivsuffix kann aber im Phönizisch-Punischen und zwar am Nomen im Sing. und im Pl. auch die 3. Person Sg. masc. ausdrücken. z. B. *mh r* 'sein Eingang'¹⁴. Also in Vers 6: 'seine Worte'. Diese Interpretation wäre auch für Sach. 12, 10 möglich: 'Sie werden hinschauen auf ihn, (elai), den sie durchbohrt haben'¹⁵.

Artassech wie in Gen. 3, 19 etc. als Relativum auf 'also die heblisch sind die heblischen'.

Zur Satzsyntax ist zu sagen, dass ich in Vers 6 eine konditionale Periode sehe. Die übliche Reihenfolge ist Bedingung – Bedingtes. In einigen Fällen ist aber auch das Umgekehrte belegt, z. B. Gen. 18, 28.¹⁶

Die Übersetzung von Vers 6 lautet also:

Sie werden durch das (Löse-)Geld ihres Richters freigesprochen werden, wenn sie auf seine lieblichen Worte hören.

3. Vers 7

k'mō pōlēah ūbōqēa' bō'ārūs
nifz'rū aqāmēnu Pli k' ōi

k'mō wird in Gen. 9, 15 als temporale Konjunktion aufgefasst, und zwar im Gegensatz zum vie. häufigeren *k'* an dieser Stelle ohne Infinitiv: *uk'mō hašš'ahar āla waja'šai hamma' ākōn ūtor* 'Sobald die Morgenrote heraufkam trieben die Engel Lot zur Eile an'. So muss *k'mō* auch an unserer Stelle übersetzt werden.

Pōlēah ūbōqēa' sind Synonyme. *Pli* 'at spalten', mhe ja sv 'graben'. *Bq* 'spalten'.¹⁷ Das Subjekt ist wohl eher der Richter Gott als ein unbekannter Jemand.

B' steht in jüngeren Texten manchmal als nota accusativi, um die Verbindung des Verbums mit dem Objekt deutlicher zu machen.¹⁸ z. B. *pā ar b'ja*,

Cf. schwererdeutsch: *Stat* (Stein) = Franken.

¹ DISO. 191.

¹² C. Brockelmann: *Lexicon Syriacum*, Halle a. S. 1928. 477f.

¹³ J. Friedrich: *Phönizisch-punische Grammatik*, Roma, 1951. 102f.

¹⁴ M. J. Mulder: *Kanaanitische Studien in het Oude Testament*, Den Haag, 1965. 82.

¹⁵ Joüon, *op. cit.*, 537f.

¹⁶ HAL. 879.

¹⁷ HAL. 141.

¹⁸ HAL. 101 nr. 20.

den Mund aufsperrten Ht 16 10. So auch in unserem Vers 7 die Erde spalten

arās hier wohl Erdkruste als Trenner zwischen der Erdoberfläche und dem Erdinnern, wo sich das Totenreich befindet

Nifzrū Dieses Wort der Form nach ein *Ni* (aber siehe auch unten) von *pr* hat die grössten Schwierigkeiten dieses Verses verursacht. Es wird durchgängig von *pr*, ar *hūd-zarū* *saen*, ausstreuen zerstreuen so auch ja mhe *pr* abgeteilt.¹⁹ Zu dieser Wurzel gehören, wie ich sehe, alle ausser zwei Stellen. Daneben gibt es aber auch ein zweites ar *hāzura*, das keimen (Pflanze) bedeutet und ein *fr*, das im II Stamm im syr. ar 'ausweiden, ausnehmen (ein Tier) bedeutet'.²⁰ Als Grundbedeutung können wir für II *pr* herauskommen sekundär evtl. auferstehen ansetzen. In unserem Vers 7 wird wohl *N* Synonym zu *Qal* sein.²¹ Oder haben wir es mit einer Imperfektbildung wie im Ostaramäischen zu tun, wo die 3. m. sg. und pl. nicht mit *ra* als Präfixkonsonant gebildet wird, sondern mit *n*.²² In diesem Fall könnten wir auch *Qal* vokalisieren.

An der 2. Stelle kommt das Verb im Pi vor, nämlich Ps 53 6 und zwar in kausativer Bedeutung.²³ Die beiden Psalmen 14 und 53 sind bis auf die Verse 4 5f. und 53 6 deutsch. Die *Ki*-Sätze können kausativ oder adversativ aufgefasst werden. Sie sind meiner Meinung nach deutlich positiv.

Ps. 14 5f.

kām pāhudū pāhud
usai ānī tāhūtū

kī 'ālōhim hādōr šaddiq
kī jhwh mahšehu

Mahšehu wird meist mit dem Substantiv *mahsa* erklärt. Besser wäre es, das Wort als Partizip Ht. zu erklären von *hāsa* mit der Bedeutung 'Zuflucht finden, assen gewähren'. Wir können also wie folgt übersetzen: 'Da rüfft sie gewaltiger Schrecken, aber Gott ist dagegen beim Geschlecht der Gerechten. Ihr wollt zu Schanden machen den Trost der Elenden, aber Jahwa dagegen gewährt ihm (dem Elenden als *šaddiq* gesehen) Zuflucht'.

¹⁹ H41, 870, und mhe *h-r* mit derselben Bedeutung H41, 114. akk. *pa-āru* sich verbergen W. von Boden, *Akkadisches Handwörterbuch* (= AHw I. Wiesbaden, 1965ff.) 857.

²⁰ A. Barthélemy H. Fiersch *Lexiculaire arabe français. Dictionnaire de Syrie* Paris 1900ff. 606. Die Passage in den E. Amarna Briefen H41, 10 *pa-u ru-nim be JA* Knudtzon (*Die El-Amarna Tafeln* Leipzig 1915, I 674f.) noch so ergänzt und übersetzt: hervorschieben, wird jetzt zu *ipatturūm* ergänzt, cf. AHw 840, und *The Assyrian Dictionary* Chicago 1980, N 6. Diese Stelle ist also für uns nicht mehr zu gebrauchen. Für den Hinweis danke ich meinem Schüler C. Kodelwijn.

²¹ Cf. Bergsträsser *Hebräische Grammatik* 2. Teil, Verbum Leipzig 1929, 90c.

²² C. Brockelmann *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* I Laut- und Formenlehre Berlin 1908, 565.

²³ Zum Ps. als Kausativ zu *Nif*, cf. Bergsträsser *u.c.* 93f.

Ps. 53 6

sām pāhūdā pāhūd
hābīsota

kī 'ālōhīm pīzzar 'asmōt hōnāk
kī 'ārohim m' 'āsām

Pīzzar ist Pi von H. *pzr* 'herauskommen auferstehen lassen'. Für *hōnāk* lese ich *honīm*, Part. Qal von I. *hānā* 'sich beugen, demütig sein'. *K* und *m* sind in der phönizischen Schrift sehr ähnlich und können darum nicht verwechselt werden. *M' 'āsām* wird durchgangig von *m s* 'verwerfen' abgeleitet. Ich schlage vor die Form als Part. Pi von der Wurzel *s w s* 'aufzufassen'. Ja *sām* sy. md. 'x'Pa 'heren' ar. *sāw* 'pflegen (Wunde)'. Dass das Suffix oft direkt an den 2. Radikal angefügt wird ist bekannt.⁴ Die Übersetzung kann dann wie folgt lauten: 'Du triffst sie gewaltiger Schrecken, aber dagegen lässt Gott die Geheime der Demütigen (aus den Gräbern) hervorkommen auferstehen. Sie werden zu Schanden, dagegen hehrt sie (die Demütigen) Gott'.

asāmēnu muss wohl gerade im Hinblick auf Ps. 53 6, wo *'āsām* ebenfalls mit *pzr* verbunden wird, wörtlich übersetzt werden.

Le muss wohl als Synonym zu *min* 'aus' aufgefasst werden.⁵ wie auch oft im Ugaritischen: Giordan 68 2 *gr' m lksch* 'vertreibe Jani von seinem Thron'.

Die vorgeschlagene Übersetzung von Vers 7 lautet also:

Sobald er die Erd(kruste) aufbricht und spaltet
 werden unsere Geheime aus dem Mund des Totenreiches hervorkommen
 auferstehen.

B. Die sachliche Interpretation von Ps. 141 6 und 7

1. Wir müssen uns zunächst mit dem religionsgeschichtlichen Hintergrund der beiden Verse auseinandersetzen. Welche religionsgeschichtlichen Vorstellungen haben den Dichter von Ps. 141 6f. inspiriert?

1. a) In Vers 6 sind wir in einer Gerichtssituation. Es ist von Freisprechen die Rede. Ein Richter wird genannt, der zugleich Gott ist. Dadurch und im Hinblick auf die in Vers 7 erwähnte Auferstehung werden wir es wohl mit einem Totengericht, evtl. mit dem Gericht am jüngsten Tag zu tun haben. Falls das zutrifft, müssen wir den religionsgeschichtlichen Hintergrund entweder in Ägypten oder in Persien suchen.

Ägypten liefert die älteste Erwähnung eines Totengerichtes, das in dem

⁴ BL 588.

⁵ HAL 483. nr. 5.

Augenblick notwendig wird, als im allgemeinen 'Demokratisierungsprozess nach dem Ende des alten Reiches auch die Religion erfasst wurde und so jedem Ägypter, und nicht mehr nur wie bis anhin dem Gottkönig allein, ein Leben nach dem Tod mit Auferstehung und Himmelfahrt möglich machte. In diesem Augenblick ist die Notwendigkeit eines Totengerichtes unter Leitung von Osiris entstanden, das darüber zu wachen hat, dass nur Gerechte von der Möglichkeit eines ewigen Lebens Gebrauch machen können. Die abgewiesenen Ungerechten, die nicht nach den Normen von Maat gelebt haben, werden von einem krokodilköpfigen Mischwesen verschlungen und aufgefressen. Diejenigen aber, die nach dem Willen der Maat gelebt haben, leben entweder bei Osiris im Reich der Seligen, das im Westen gelegen ist, oder fahren mit Re in seinem Boot zum Himmel.²⁷

Die andere alttestamentliche Umweltreligion, die ein Totengericht kennt, ist die persische. Sie kennt zunächst direkt nach dem Tode und dann am Ende der Tage ein Gericht, das sich mit dem Problem gut und böse befasst. In jenem kommen die Gerechten sicher über die breite Brücke in ein Paradies, die Ungerechten aber fallen von der schmalen Brücke in eine düstere Schlucht. Am Ende der Tage müssen alle zu einem Gottesurteil antreten und dabei einen Metallfluss überqueren. Die Gerechten, d.h. die nach Aša gelebt haben, passieren den Fluss ohne weiteres. Die Glaubensfeindlichen, Gottlosen werden in ihm geläutert und kommen aber auch an das jenseitige Ufer und werden als Geläuterte zusammen mit den Gerechten des ewigen Lebens teilhaftig. Dies ist ein schönes Beispiel für eine ἀποκαταστασις (τῶν) πάντων, wobei πάντων wirklich alle bedeutet: die Glaubigen und Gottlosen.²⁸ Sowohl im ägyptischen, als auch im persischen Totengericht sitzt ein Gott dem Gerichtsakt vor.

b) Wenn wir die ältesten Quellen für Lösegeld aufsuchen, müssen wir in den babylonischen Texten suchen. Im jüngeren, semitischen Text von der Unterweltsfahrt der Göttin von Uruk, Ištar²⁹ hören wir, dass Ištar die Unterwelt, d.h. das Totenreich, verlassen darf und von einem Begleiter nach der Oberwelt zurückgebracht wird. Dieser Begleiter bekommt folgenden Auftrag:

'Falls sie (Ištar) dir das Lösegeld nicht bezahlt, so bringe sie wieder zurück.'³⁰

Im älteren, sumerischen Text wird von der Göttin ein Stellvertreter gefordert. Das Wort für Lösegeld *naptiru* *iptiru*³¹ ist gleich dem neutestamentli-

²⁷ S. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart, 1940, 134ff., 138ff., 214, 220.

²⁸ G. Widengren, *Iranische Geisteswelt von den Anfängen bis zum Islam*, Baden-Baden, 1961, 169-180, 215-221.

²⁹ Cf. J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (= ANET), Princeton, 1955, 106f.

³⁰ ANET, 99.

³¹ AHw, 385.

chen λυτρον von *putaru* resp. λυω lösen abgeleitet. In Ps. 141 dagegen ist die Bedeutung Lösegeld von Geld abgeleitet. Sachlich bedeutet dies aber keinen Unterschied.

2 a In Ištars Unterweltsfahrt wird auch das Thema von Vers 7, die Auferstehung, erwähnt, allerdings mit einem anderen Bild geschildert:

Pförtner, öffne dein Tor, auf dass ich eintrete
Wenn du das Tor nicht öffnest und ich nicht hineinkomme
zerschlage ich die Tür, zerbroche ich die Riegel,
zerschlage ich die Schwelle, hebe aus die Türen,
bringe ich hinauf die Toten, dass sie die Lebenden fressen
dass die Toten zahlreicher seien als die Lebenden.²²

Dieses Bild vom Totenreich als Stadt mit Toren und Türen ist dem AT auch nicht unbekannt: z.B. Ps. 9, 14 *memori miseri mei*, 'der du mich aus den Pforten des Todes erhebst'. Es ist auch das geläufige Bild, das wir in christlichen Auferstehungsbeschreibungen und Malereien finden. Ich möchte nur das grandiose Bild aus dem prächtigen Hymnus des Syriens-Romanos aus dem 5. Jahrhundert erwähnen. Der gefesselte Hades gibt seinen Leuten folgenden Befehl:

Torwächter, eilt herbei und seht wie ich Gewalt leide
Schnell herbe, ihr, schneidet die echnen Tore und bewacht sie
schiebt die eisernen Riegel vor die Tore
und lasst keinen von denen, die er auferweckt hat
aus seinem Grabmal heraus.²³

Auf Auferstehungsikonen steht Christus auf den aufgebrochenen Toren des Totenreiches, Schlüssel, Angeln und Riegel liegen zerbrochen zu seinen Füßen.

b) Ps. 141 beschreibt das Bild anders, nämlich als Maul des Totenreiches. Diese Vorstellung geht letztlich wohl auf ugaritische Texte zurück. Im Streit zwischen Baal und Mot ist die Rede von der Einladung Mots an Baal. Dann wird in grandioser Weise der Riesenrachen Mots beschrieben:

Er ne Lippe hat er an der Erde, die andere am Himmel,
die Zunge reicht ihm bis zu den Sternen
Es möge Baal durch seinen Mund in sein Inneres niedersteigen.²⁴

²² ANET 107.

²³ H. Hunger, *Reich der neuen Mitte*, Graz, 1965, 218, cf. 70.

²⁴ ANET 138.

Dem Bild vom Höllenrachen, dem die Ungerechten ausgeliefert sind, sind wir oben beim ägyptischen Totengericht begegnet. In Ugarit ist Mot aber wehrlos, also nicht die Hölle. Die Unterscheidung zwischen Himmel und Hölle ist in Ugarit noch nicht bekannt. Das Bild vom Höllenrachen aber findet sich auch auf christlichen Darstellungen vom jüngsten Gericht. Die Verdammten verschwinden im Höllenrachen.

c) Der Vorstellung, dass die Toten durch das Aufbrechen oder Spalten der Erdkruste befreit werden, begegnen wir entweder im Bild vom Aufbrechen der Gräber zur Auferstehung oder in Totenbeschworungen. In der Beschwörung des Gieses Samas durch die Hexe von Emar bittet Saal: "Wahrsage mir doch durch den Totengeist und bringe mir den herauf, den ich dir nenne" (I Sam. 28,8). Und in Vers 13 heisst es: "Das Weib sprach zu Saal: 'Einen Geist, sehe ich aus der Erde heraufsteigen'". Noch deutlicher wird bei zwei anderen Totenbeschworungen gesagt, dass der Tote nur dem Totenreich entsteigen kann, wenn in der Erde ein Loch gemacht wird.

1) Gilgamesch war mit seinem Freund Enkidu reden, um zu hören, wie es in der Unterwelt aussieht. Er trug den Wunsch Ea vor:

Sobald als Vater Ea dies vernommen
hub an zu Nergal er, dem Kampfhelden, zu reden
O, Nergal, Held im Kampf, höre mich.
tu auf ein Loch nun in der Unterwelt
dass ihr entsteigen kann Enkidus Geist
und seinem Bruder künd' des Hades Ordnung
Es hörte Nergal, Held im Kampf, auf Ea
tat gleich ein Loch auf in der Unterwelt
Als bald entstieg Enkidus Totengeist
dem Hades einem Windhauch gleich
und sie umarmten sich und setzten sich zusammen.³⁵

2) Der 11. Gesang der Odyssee ist der Totenbeschworung gewidmet. Odysseus beschwört die Schatten der Toten und unterhält sich mit ihnen:

Ich aber zog indessen mein scharfes Schwert vom Schenkel,
warf eine Grube dann aus, eine Elie in Länge und Breite
Schüttete rund um sie eine Spende für alle die Toten.³⁶
Dann rief ich die Völker der Toten mit Bitten und Beien

³⁵ Gilgamesch-Epos XII, 78ff. 43-47. 98. H. Schmölke: *Das Gilgamesch-Epos*, Stuttgart, 1966, 118f. Für unsere Frage ist es gleichgültig, ob Enkidu als Geist oder körperlich erschienen ist.

³⁶ 24-26.

packte die Tiere und schnitt ihnen über der Grube den Hals ab
 Danke dampfend rann da ihr Blut Aus dem Duster ndessen
 kamen n Scharen die Seelen der lang schon erstorbenen Toten ³⁷

Beide Texte zeigen deutlich, dass, nachdem ein Loch in die Erde gegraben ist, die Toten aufsteigen können.

d) Man könnte sich noch fragen, ob die ausdrückliche Erwähnung der Knochen sowohl in Ps. 141:7 als auch in Ps. 53:6 im Zusammenhang mit der Auferstehung eine Rolle spiele. Wenn ja, dann sehe ich dazu nur in persischen Texten Parallelen. Am Anfang des eschatologischen Geschehens heisst es:

Zuerst wird Sošjans (der Eröser) die Gebeine des Gayomart aufrütteln, dann jene von Misyä und Misyane und dann wird er diejenigen der übrigen Menschen aufrütteln. Während 57 Jahren wird Sošjans die Toten aufrütteln, alle Menschen auferstehen lassen sowohl die Gerechten wie die Gottlosen ³⁸.

II. Nach diesen mehr detaillierten Fragen möchte ich noch einige allgemeine Bemerkungen zu den Versen 6 und 7 von Ps. 141 machen.

a) Das Lösegeld, das als Voraussetzung für die Rückkehr aus dem Totenreich im babylonischen Text von Seiten Ištar, das heisst der Göttin, die den Tod überwinden will, entrichtet werden muss ³⁹ (wie übrigens im sumerischen Text der Stellvertreter ⁴⁰, der von dem, der das Totenreich verlassen will, gestiehlt werden muss) wird im Psalm vom Richter selbst bezahlt, also als Gnadengabe Gottes von ihm aufgebracht. Wir haben im Psalm zum ersten Mal die später im Neuen Testament auftretende Verbindung von Gott – Richter – Lösegeld freisprechen.

b) Der babylonische Text erzählt uns in grellen Farben von der schrecklichen, gefürchteten Möglichkeit, dass die Toten unter den Lebenden erscheinen, d. h. das Totenreich verlassen könnten.

Ich bringe hinauf die Toten, dass sie die Lebenden fressen
 dass die Toten zahlreicher seien als die Lebenden. ⁴¹

³⁷ 34-37

³⁸ G. Widengren (a. Anm. 28), 217f.

³⁹ ANET 109

⁴⁰ S.N. Kramer: *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 107, 1963, 493. Linie

27

⁴¹ ANET 107

Nar droht damit und kann die Drohung wahr machen. Dies passt ganz zum anastasiophoben Charakter der babylonischen Religion. Demgegenüber wird in unserem Psalm die Auferstehung, d. h. das Verlassen des Totenreiches durch seine Bewohner als eine Wohltat Gottes gepriesen und erhofft. Es stehen sich also zwei diametral entgegengesetzte Vorstellungen von Auferstehung und Tod gegenüber. Der Psalmist gebraucht die alten Bilder, um etwas ganz Neues auszudrücken.

c) Ps. 141, 7 und 53, 6 liefern zwei neue Stellen zum Auferstehungsgedanken. Im AT, was besonders willkommen ist, da die Quellen des AT in dieser Hinsicht nur sehr spärlich fließen.

d) Wer ist in Ps. 141, 6 mit *šie* gemeint, d. h. wer ist Subjekt von *nismetu*? Die einzige Handhabe im übrigen Psalm sind die *pō ale awam* in Vers 4 und 9. Die Übeltäter sind die einzigen Personen in der Mehrzahl, die als Subjekt in Frage kommen. Falls diese Verbindung und Interpretation richtig ist, bringt Vers 6 auch für Übeltäter eine Verheissung. Wir wissen so auch, wofür das Lösegeld gebraucht wird. Es soll ihre Schulden und Sünden tilgen und sie vor Gericht, das doch wohl als das Endgericht aufgefasst werden muss, von Schuld freisprechen und reinigen, allerdings unter der Bedingung, dass die Übeltäter das Wort Gottes hören. Dieses Hören muss dann wohl im Sinne von Gehorchen verstanden werden. Wenn dieser Vers so aufgefasst und interpretiert werden muss, haben wir in diesem Vers einen Beleg für eine *šokututututut* (*šok*) *šokutututut*⁴¹, wobei allerdings (*šok*) *šokutututut* nur alle Gläubigen betrifft. Also nur die Sünden der Gläubigen werden durch das Lösegeld getilgt. Im folgenden Vers muss das *šie* den Psalmist, d. h. ich in den Versen 1-5 und 8-10 und die Übeltäter (*pō ale awam*) meinen: die beide die Auferstehungsverheissung bekommen. Das passt gut zu den *šokim* in Vers 10, die verloren sind. Sie sind eben, was mit *šokim* gemeint ist, Gottlose, die nicht auf Gottes Wort hören im Gegensatz zum *šodiq*⁴².

III. Damit sind wir bei der Frage nach Zeit und Ort angelangt: wann und wo unsere zwei Verse verfasst wurden. Zur Lösung dieser Fragen scheinen mir drei Beobachtungen wichtig zu sein.

1. Die Gedanken in Vers 6, besonders die Vorstellung von der Rettung aller der Sundlosen und der Sünder, wohl mit der Einschränkung, dass sie nur für Gläubige gilt (das Letztere im Gegensatz zur persischen Auffassung, wie wir

⁴¹ Cf. persische Religion, oben B.I.1.a

⁴² Cf. L. Koehler *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1936, 153-160.

sie oben kennengelernt haben), scheinen mir gerade wegen des Läuterungsgedankens doch eher in das persische Schema als in das ägyptische zu passen

2 Die Verarbeitung von typisch an Synen haftenden Bildern z.B. den Mund der Höle machen es doch wahrscheinlich, dass der Verfasser mit der altkananäischen Tradition wohl vertraut war und natürlich auch mit dem babylonischen Kulturkreis (vergl. das Lösegeld)

3 Das Sprachliche, nämlich die Aramaismen, weist auf eine späte Abfassung. Die Zeit kann darum leichter angegeben werden als der Ort. Die beiden Verse müssen doch wohl aus sprachlichen und inhaltlichen Gründen spät angesetzt werden, in der persischen oder gar hellenistischen Periode. Der Ort ist schwierig zu bestimmen. Es könnte Babylonien sein.

JAKOB UND MOSE: HOSEA 12, 3-14 ALS EINHEITLICHER TEXT

von

HARTMUT Gysi

Der Text Hos. 12, 3-14 ist besonders interessant durch die hier vorliegende Anspielung auf die Jakobtradition. Dass dabei Hosea in einem negativen Sinn auf Jakob Bezug nimmt, kann heute als *communis opinio* gelten.¹ Ausgehend von dem Gegensatz von V. 13 und V. 14 von Jakob, der aus Aram flieht, weil er um seines Weibes willen Knecht ist und hulet (*šamar*), und Mose, der Israel aus Ägypten heraufführt und bewahrt (*šamar*), und unter dem Gesichtspunkt einer Anklage (*rib*) gemäss dem einleitenden Vers 1 werden die 2 T. dunklen Anspielungen Hoseas auf Jakob in verurteilendem Sinn verstanden. Es sollte aber zunächst als methodisches Prinzip gelten, dass bei Anspielungen auf die Jakobtradition, die wegen ihrer Endgültigkeit und der Kürze ihrer Formulierung schwer zu beurteilen sind, eher ein Verständnis vorauszusetzen ist, das mit der Tradition geht als umgekehrt, weil eine Entgegensetzung zu dem bei Hoseas Zeitgenossen üblichen Verständnis von ihm klar zum Ausdruck gebracht werden müsste, wenn er verstanden sein will.

¹ Sie findet sich seit J. Wellhausen: *Die kleinen Propheten* (Berlin 1892) in immer stärkerer Masse in der postevangelischen Forschung bis hin zum neuesten Kommentar von J. Jeremias: *Hosea*, ATD 24, 1-98 (in-katholischer Forschung von) in neuerer Zeit. Nach dem Versuch von P. R. Ackroyd: *Hosea and Jacob* 1 J. 1-98 (1965) 245-280, eine positive Rezeption der Jakobstradition bei Hosea vorauszusetzen (Ginge wieder eine Gegenreaktion bei J. Jacob: *Die Propheten Hosea und die Geschichte* F. Th. 74 (1964) 281-290 1966 W. Rudolph: *Hosea* KAT 13, 1966 270-285 E. M. Good: *Hosea and the Jacob Tradition* 1 J. 6 (1966) 27-35 C. van Leeuwen: *Hosea* Nijkerk 1968 18-25 J. L. Mays: *Hosea* London 1969 61-71 R. B. Coote: *Hosea* AT 17 21-91, 89-102 1970 L. Rupprecht: *Herkunft und Bedeutung der Jakob-Tradition bei Hosea* BTh 52 1971 488-504 J. Vannier: *Geschichtliche Rückblicke und Akzente in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja* Bern 1971 135-15 R. Kump: *Die Berufung Israels. Ein Beitrag zur Theologie des Hosea* Diss. Bonn 1973 6-10 F. Dierich: *Die Anspielungen auf die Jakob-Tradition in Hosea* 1 J. Würzburg 1977 R. Vulliamier: *Les Traditions d'Israël et la Libération du Prophète* *Hosea* RHR 59 (1979) 491-498 496-1 I. Andersen D. N. Freedman: *Hosea*, Anchor Bible 24 (1980) 593-623 L. M. Eslinger: *Hosea 12, 3a and Genesis 32, 29. A Study in Inner Biblical Exegesis* JSOT 8 (1980) 91-99 M. Urzschneider: *Hosea. Prophet vor dem Ende* Freiburg Göttingen 1980 186-211 A. Denzler: *Zwölf Propheten Hosea Joel Amos* Neud. Echter Bibel 1981 51-56 Auf meine Anregungen hin hat H. D. Nee in seiner Tübinger Dissertation *Die Heilsradikalen Israels in der Verkündigung der Propheten Hosea*, 1984 24-36 zu Hos. 12, 4f. 3 eine positive Aufnahme der Jakobstradition bei Hosea verteidigt.

Dass dieses zeitgenössische Verständnis Jakobs negativ gewesen sei, wird man grundsätzlich ausschliessen dürfen. Es wird sich nicht stark unterscheiden haben von dem, was uns der vorpriesterschriftliche Bestand in Gen 25 21-34, 27 1-45, 28 10-33, 29 1-7 und einigen weiteren, hier nicht interessierenden Stoffen bietet. Diese vorpriesterschriftliche Jakobiraation in Gen 25-35 wird kompositional zusammengehalten und inhaltlich bestimmt von der Zwillingbruderschaft zu Esau und der damit gegebenen Konkurrenz.² Die Geschichte von der Geburt Esaus und Jakobs 25 21-28 enthält kein negatives Jakobbild. Das JHWH-Orakel verheisst, dass der Ältere dem Jüngeren dienstbar sein wird und dem entspricht das *Omen*, dass bei der Geburt Jakob die Ferse (*aqebh*) Esaus fesselt, worauf sich auch die Etymologie des Namens Jakob bezieht. V 28 zeigt den Anschluss an c 27, da dort die Liebe des Vaters für das Wildebret und die Mutterliebe für Jakob vorausgesetzt wird. Die nicht weiter explizierte Begründung für V 28b, die Liebe Rebekkas zu Jakob, ist natürlich das ihr gegebene JHWH-Orakel. Ist 25 21-28 nur ein später Verbau für c 27? Wo immer der Inhalt von c 27 erzählt worden ist, ist eine Geburtsgeschichte Voraussetzung. 25 29ff. steht unter dem Verdacht, ein späterer Zuwachs zu c 27 zu sein, aber 27 36 setzt wenigstens für die jetzige Gestalt von c 27 dieses Stück voraus. Darüber hinaus wird die kulturtypologische Interpretation des Verhältnisses Esaus und Jakobs, die c 27 zugrunde liegt, nur hier expliziert. In die Geschichte des Verkaufs der Erstgeburt werden gern negative Züge eingetragen (interpretierende Ausnutzung der Notlage Esaus), dass der Erzähler anders denkt, lehrt V 34b, und er macht es auch in der Zeichnung des unberechneten (V 36) und anweisen (V 32) eben eines der Verantwortung als Erstgeborenen nicht gerecht werdenden Esau deutlich. Bei der Beurteilung von c 27 wird gern übersehen, dass List in bestimmter Weise eine antike Tugend darstellt und dass im übrigen die Initiative ganz bei Rebekka liegt, die das erste (V 6ff.) und letzte Wort (V 42ff.) führt, die Jakob befiehlt (V 8 ist nicht Angebot, sondern dringender Befehl) und folgerichtig

Die Anwendung des wertverheissenen Erzählmotivs der feindlichen Brüder in den Erzvatergeschichten ist seltsam. Hier kommt es heilsgeschichtlich vermessen auf die legitime Erbfolge an, dass eine sekundäre Infragestellung aus erzählerischen Gründen unwahrscheinlich ist. Auf dem Hintergrund der allein durch Jakob im Gegensatz zu Ismael oder zum Hufknecht dieser vorerzählten heilsgeschichtlichen Fernnachfolge Abrahams, wie eine nur spielerisch erzählerische Problematikierung der heilsgeschichtlichen Fernnachfolge von Jakob durch einen gegenüber geborenen Zwilling Esau nicht möglich sein. Hinzu kommt, dass überall in den Geschlechter die Gleichung Esau = Edom vorausgesetzt ist (25 25-30, 27 36, 28 34, 36, 40, 42, 43, 44). Esau als unbeschädigte, der kulturtypologischen Deutung zögernd nur Bauer geschichtlich reale Gen 28 18. Es ist sehr zu erwägen, ob nicht gerade ein historischer Zusammenhang vorliegt mit seiner Bevölkerungsgruppen mit vorerzählten den historischen Kern dieser Überlieferung von der Zwillingbruderschaft darstellt, die dann erzählerisch-kulturtypologisch gedeutet worden ist. Nach der heute üblichen Überlieferungsgeschichtlichen Auffassung verhält es sich gerade umgekehrt: Esau ist, da mit der Gesamtkomposition verhaftet und erzählerisch erklärbar, eine nur sekundäre Figur, die dann auch nur sekundär mit Edom, warum gerade mit ihm, identifiziert worden ist, aber weder aus einer, noch das andere ist, wie gesagt, wahrscheinlich zu machen.

auch alle Verantwortung auf sich nimmt (V 13). Das JHWH-Orakel ist eben hier wie in 25,28b unausgesprochene Voraussetzung. Dass der Erzähler dagegen Esau negativ zeichne – und zwar nicht nur als unweise (er hätte um denselben Segen, dann um den übrigen und schliesslich um einen anderen, V 34-38), sondern auch als böse (V 41), ist deutlich. Am Ende steht der trügerisch gesegnete Jakob als Flüchtling da, der bei dem betrügerischen Laban Knechtsdienste tun muss, doch steht er unter dem Schutze des sich bei Bethel offenbarenden verhessenden Gottes. Nach der Flucht und Trennung von Laban und vor der Begegnung mit Esau kommt es im Ringkampf mit dem Engel in Pnael endlich zu der göttlichen wahren Segnung Jakobs, der nun *Israël* heisst. Dem freundlichen Esau sagt Jakob: Wenn ich Gnade in deinen Augen gefunden habe, dann nimm mein Geschenk aus meiner Hand an, denn dafür habe ich dein Angesicht gesehen – wie man das Angesicht Gottes (*panim* 'fotum') sieht und du hattest Wohlgefallen an mir. Nimm doch mein Segensgeschenk (*berakot*)! (33,10f.). Über Sichem und seiner Heiligtumsbegründung fährt schliesslich der Weg nach Bethel zurück, den dieser Erzvater Israels zur Erlangung des wahren Erstgeburtssiegens gegangen ist. Wir müssen annehmen, dass ungefähr dies oder doch ein Grundbestand dessen, die für Hoseas Zeitgenossen vorauszusetzende Jakobstradition ist. Eine negative Zeichnung Jakobs wird darin ebensowenig wie in Gen. 25-35 zu finden sein. Gibt Hosea diesem Traditionsstoff eine ganz neue Deutung?

Wir wollen unentschieden lassen, ob die *rh*-Einleitung V 3 zum ursprünglichen Hoseatext gehört oder redaktionell ist. Die Erwähnung von Juda in V 3a spricht für die jüdische aktualisierende Redaktion, und da V 3b Wiederaufnahme der Formulierung von 4,9 ist, bleibt die Echtheit umstritten, und es ist nicht getaten, durch die Konjektur Israel für Juda einen unanstössigen Text herzustellen.⁴ Wie dem auch sei, spricht *rh* durchaus nicht gegen eine positive Beurteilung Jakobs in den zunächst folgenden Versen, denn bei einer *historischen* Argumentation – und die liegt hier zweifellos vor – müsste vom Abfall Israels gesprochen werden unter der Voraussetzung der Erwählung und der göttlichen Heilsbegründung durch sie. Und von Jakob als dem Anfang der Erwählung müsste positiv gesprochen werden (vgl. z.B. Jer. 2,1-13 mit dem positiven Einsatz V 1-3). Dass der Erwählte selbst schon von Mauerrieb an eine fragwürdige negative Figur ist, müsste die *rh*-Argumentation geradezu *ad absurdum* führen. Abgesehen davon wird bei Hosea sonst der Abfall mit dem Übergang Israels in das Kulturland definiert (13,6) – wir werden unten sehen, dass das auch hier (V 8f.) zutrifft. Von V 3 her ist darum eher an eine positive Aufnahme der Jakobstradition zu denken.

⁴ Vgl. auch das Wortspiel *ma panim tpanquies* in 32,21f. unmittelbar vor der Pnaelgewächte.

⁵ Dazu zuletzt G.F. Emmerson, *Hosea an Israhel's Prophet in Jewish Perspective* (Sheffield, 1984, 63f.).

Der erste Abschnitt V 4f^{7*} (V 4 3+3, V 5a 3+3 V 5b 3+3, V 7 3+3+3) bezieht sich inhaltlich in V 4a auf die Geburtsgeschichte Jakobs, in V 4b 5a auf die Pnuelgeschichte in V 5b⁷ auf die Bethelgeschichte in knappsten Formulierungen. Zunächst werden in V 4 im Parallelismus neben einander und mit 'im Mutterleib' und 'und in seiner Manneskraft' gegeneinander gesetzt zwei zentrale Formulierungen der Geburts- und Pnuelüberlieferung, die zugleich die beiden Namen Jakob und Israel etymologisch begründen. Bei *sara* *al 'lohim* (vgl. Gen 32 29b) ist das unbestritten⁶, in V 4a kann man nicht bestreiten, dass es sich um die Geburtsgeschichte handeln muss. Dann aber kann *aqah* nur an die Ferse packen, nicht aber in übertragenen Sinn 'hintergehen' betrogen bedeuten, denn *q* passt hintergehen nicht. Jakob wird eben nicht als erster, sondern als zweiter geboren, kann also Esau nicht hintergangen haben. Wäre nur der Versuch des Hintergehens gemeint, wäre das Imperfekt gefordert. ⁷ sagt das eindeutig die Tradition, die in Gen 25 26 vom Packen an die Ferse (*ba' qeh*) Esaus spricht. ³ wird zwar in Gen 32 36 von Esau eine neue Namensdeutung gegeben, in der *q* als betrogen verstanden wird, aber diese Etymologie ist deutlich spielerisch (man vergleiche das weitere Wortspiel *tekorah laqah laqah birkah*) und hat nichts mit der Geburt zu tun, auf die hier in Hos 12 4a ausdrücklich Bezug genommen wird.

Der Vers 4 stellt also die beiden Situationen am Anfang und am Höhepunkt des Lebens Jakobs zusammen, die sich auf die Namensgebung Jakob und Israel beziehen. Die zweite, bedeutendere der endgültigen geistlichen Segensverleihung beim Einzug in das Land wird in V 5a weiter ausgeführt. Mit einer Anadiplose wird das Verb *er h* am Anfang aufgenommen⁸ und präpositional statt des wegen der Israel-Etymologie in V 4b notwendigen *'lohim*

⁶ Dass am Ende von V 5 im LXX (*monosides*) *monimus*, vgl. J. Jeremias, a.a.O. 148 Anm. 6 und die dort angegebene Literatur zu lesen und V 6 (Hesse 6) die die jerusalemische Grützebezeichnung einführt, vgl. Koch, *weihen* (merkmal 2 B. H. W. W. 3) *Dodekapropheten I* (Hos. Bk. 4 96 206 226 & Finger in BHS 970 2 St.) J. Jeremias, a.a.O. 48 154 anm. 3 W. Rudolph, a.a.O., 229 Anm. 19 ohne eigentliche Begründung.

⁷ Deswegen ist auch hier notwendigerweise *'lohim* gebraucht und erst in V 5 ist dann konkret vom *nidi* die Rede.

⁸ Dass in Jer 9 3 auf Jakob mit ebenderselben Etymologie wie in Gen 27 36 verwiesen wird, lässt sich dadurch nicht wahrscheinlich machen, da die nach dem Gesetz des Achtergewichts stehende Parallele *zaken zakra* keine Anspielung enthält, sollte eine solche bei *aqah in qah* beabsichtigt sein, müsste man zumindest die umgekehrte Stellung erwarten. Man darf nicht einfach bei einem normalen Gebrauch des Verbums *q* mitten im Satz eine Anspielung auf Jakob heraufhören, vgl. P. R. Ackroyd, a.a.O., 254.

⁹ Man sollte also ein *wa'har* erwarten, die die Wurde, wo das *hi* von *er* kommt, von der Bedeutung her nicht in Frage, voraussetzende Punktation *kanasar* (*wa'har* in BHS ist fehlerhaft) könnte, wenn sie nicht ein *ach* eine Nebenform zu *er h* darstellen (s. A. Mich. 2 St.) der Versuch sein, das Verb *er* mit dieser Nebenform einzuführen. Er zeigte sich als Falsch gegenüber dem Engel und hielt stünde so Targum und dann Ibn Ezra 2 St.). Da aber an der Anadiplose nicht zu zweifeln ist, kann es sich bei *wa'har* nur um ein 'Er kämpfte' handeln.

¹⁰ *er h* muss mit einer Proposition konstruiert werden, wofür Gen 32 29 im Hos 12 4 *er* *ma* gebraucht wird. Das im Sinne von *al* gebraucht *al* Bavingartner, HAT 3 5 v. 61 151.

jetzt konkret *mutak* angesprochen, während das *wārukaš* ganz Gen 32:29b entspricht. 'Er kämpfte gegenüber einem Engel und hielt stand'. Und dieser reagierenden Handlung Jakobs in der ersten Vershälfte von V 5a entspricht in der parallelen zweiten die agierende Handlung: 'Er weinte und flehte ihn an'.¹⁰ Da bisher die Darstellung der Lieberlieferung in Gen 32:23ff. entspricht, ist auch für das Letztere von ihr auszugehen. Dem Rat 'Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn' (Gen 32:27), der von einem Flehen ja nicht weit entfernt ist, muss diese Aussage entsprechen. Hos 12:5a beschreibt also die eigentliche Tat Jakobs in der Pnuelszene, dem Höhepunkt des Jakoblebens unmittelbar vor dem Eintritt in das gelobte Land als der gesegnete Erbe: er kämpft auf standhafteste gegenüber der absoluten Macht der Transzendenzen¹¹ und erfleht auf intensivste den Segen. Bei der Interpretation von V 5a ist also weder von einem konjizierten Text noch von der Annahme einer Crossierung oder einer anderen Hypothese auszugehen – und ebensowenig ergibt sich, dass Hosea in seiner Darstellung Jakobs die Tradition auf den Kopf stellt. Eine solche Umkehrung ihrer Aussage in das Gegenteil musste vielmehr von ihm deutlich formuliert sein.

Wenn nun in V 5b 7 nach dem Anfang und Höhepunkt des Lebens Jakobs abschliessend der Zentralpunkt der Betheloffenbarung und -verheissung zur Sprache kommt,¹² so bestätigt der kaum zu bestreitende positive Inhalt dieser Verse die bisherige positive Jakobdarstellung. Während V 5b von dem Geschehen der Findung Gottes in Bethel (vgl. neben dem J-Text Gen 28:16 auch den E-Text Gen 28:17) und der Redeoffenbarung spricht, zitiert V 7 in einem Tristich V 7a baß die Gottesrede: 'Du wirst darfst, mit deinem Gott

dahin durchaus passend, wie ein Vergleich mit *nihām* kämpfen zeigt, wie neben *h* sich wie bei *h* sowohl der Gebrauch von *im* als *it* (*im* > *it*) findet als auch der von *it* = *it* (vgl. Jer 21:2 H. Jer 1:19–15:20 *it*).

¹⁰ Dass das *h* wegen V 4a sich auf Esau beziehe wie W. & H. (das Chiasmus the Key to Hosea 12:1–17 (1966) 53–64 56ff. wirksam einem angeordneten Chiasmus zuviel zuzunehmen. Noch weiter hergeleitet ist die Vermutung von E. M. Cross (a.a.o. 44) hier wäre auf eine Tradition von der Tränenscheibe Gen 35:8 angespielt.

Der der Pnuelgeschichte zugrundeliegende eigennamsgeschichtliche Stoff wird zum Schinden des Verständnisses der Tradition im allgemeinen unnützlich bewertet. Die bekannte kanaanäische Hypostasenbildung 'Angesichts' – *an* kann sich nur auf höchste Götteressenzien beziehen. Die hier gemeinte Hypostase der E-Epiphanie meint nicht eine niedere Lokalgottheit sondern E selbst. Über dessen Lokalisierung an den E-Wässern (mit seine Jesse) gibt im Verhältnis zum kosmischen Tag sein Wesen vor allem Gen 28:11–12 Jakobs Begegnung mit der Nacht und im Jakobwasser von Pnuel an der Grenze von dem Eintritt in das verheissene Land dem Absoluten dem Jenseitsraum der heiligen Hinterwelt dem ewig andauernden so als Fruchtbringensräger legitimiert werden kann. Das Angesichts *Es* die E-Epiphanie ist kein Nachgespenst oder Flusssdämon.

Kein noch so geargelter Überblick über diese so zahlreich vertretenen Konjekturen, die die Last des Beweises tragen müssen, kann hier gegeben werden (vgl. J. Jeremias a.a.O. 54 Anm. 15).

het & *hwa* = *h* sam werden betont vorangestellt, die Imperf. *im* & *im* und *fa* & *hwa* werden daher präferential zu übersetzen sein.

zurückkehren¹⁴ bewahre Huld und Recht und harre auf deinen Gott beständig¹⁵. Die mit der Bezeichnung des Vätergottes am Anfang und am Ende wohlkomponierte Rede umfaßt einerseits die Verheißung der Rückkehr aus dem Laban Exil in Haran und damit die Verwirklichung der Verheißungserbfolge andererseits das im Parallelismus entfaltete Gebot treuen Lebens im Verhältnis zu Mensch und Gott. In dieser Verheißung und Lebensordnungsoffenbarung eine täuschende Zurückweisung des Erzvaters sehen zu wollen – und das gegen die ältere Tradition dieses Stoffes –, sollte schon wegen der bei beidem, Rückkehr und Lebensordnung betonten Verbindung mit dem Vätergott¹⁶ unmöglich sein, vielmehr kommt der Jakobabschnitt V 4f 7 mit der verhissenden und hervolles Leben eröffnenden Rede von Bethel zu einem volltönenden Abschluß.

Allerdings bildet die Rede von der dem Vater Jakob zutengewordenen Erbverheißung mit dem Lebensgebot von *hātād-miṣpat* und Gottesverbundenheit auch die Voraussetzung für die kritische Behandlung der Verwirklichung dieser Erwahrung im Lande Kanaans im nächsten Abschnitt V 8f, und diese Voraussetzung ist auch der Anlass, das *hātād-miṣpat*-Gebot besonders hervorzuheben (V 8f 3 Verse in Weiterführung des Sechsermerums, aber in der Struktur 2 + 2 + 2 = Parallelen zwischen den letzten Zweiern, b V 8 und 9a). Gegenübergestellt wird Kanaan der Trug und Bedrückung liebende Händler, der Repräsentant des vor- (und außer-)israelischen Lebens im Land (V 8) und Ephraim als Repräsentant Nordisraels (V 9). Es sollte kein Zweifel daran bestehen, dass in V 8 tatsächlich Kanaan gemeint ist gerade im Gegensatz zu Jakob und seiner Verheißung. Einer Verwechslung von beidem widersteht sich nicht nur die ausdruckliche Bezeichnung Kanaan (im Gegensatz zu Jakob und Israel V 4), sondern auch die Argumentation gegen Ephraim in V 9¹⁷. Gegenüber Trug und Bedrückung des Kanaanäers behauptet Ephraim, der wie der Kanaanäer reich geworden ist (*fr*), Vermögen (*on*) erlangt hat, dass aller dieser von ihm erworbene Besitz (*g'atim*) ihm keine Schuld einbringt, die Sünde wäre¹⁸. In der aus der hebräischen Poesie genugsam bekannten Stilform der 'dekuvrierenden Rede' (vgl. in den Psalmen die Zitate der Feindesrede an den Höhepunkten der Feindesbeschreibung

¹⁴ Die Subjektversion *šūm* muss syntaktische Bedeutung haben. Man könnte zunächst an eine Subordination denken: Kehre du nun zurück mit deinem Gott, so – aber man beachte die Rege der Kennzeichnung des Einsatzes direkter Rede durch eine solche Subjektversion, was hier sicherlich vorliegt.

¹⁵ Zu Rückkehr aus dem Laban Exil mit Hilfe des Gottes von Bethel vgl. besonders Gen 31 3 32 10 (J) 31 13 und auch 48 15f (E).

¹⁶ Auch die wenn auch nur scheinbare Unterscheidung von Kanaan und Ephraim in V 8f geht H. W. Wolff a.a.O. 277f nicht ein. J. Jeremias, a.a.O. 48, macht aus V 8 von vornherein einen Vergleichssatz.

¹⁷ Die Inversion *šūm g'at* bringt Subordination zum Ausdruck wörtlich: 'ich habe Vermögen gefunden, wobei mein Erwerb nur nicht Schuld gefunden hat, die Sünde wäre'.

zeigt sich Israel im Besitz der Väterverheissung als ein nur vermeintlich sich von Kanaan unterscheidender Reicher. Im Gegensatz zu Kanaan meint Israel für seinen Reichtum heilsgeschichtliche Legitimität zu haben, so dass nicht *anon* was als *het* zu rechnen wäre an diesem Reichtum klebt. Im Grunde aber — und das will die Zusammenstellung von V. 8f. sagen — ist Ephraim nichts anderes als ein Kanaanäer geworden. Das stülzt sich auffällig gedoppelte *ms* in V. 9 bezogen auf materiellen Besitz steht im Gegensatz zu *ms* mit dem Objekt Gott bei Jakob in V. 5b. Von der göttlichen Lebensordnung des *braad-mispat* (V. 7) ist in dieser Prahlede Ephraims nichts mehr zu spüren. V. 8f. schliesst, wenn auch unvermittelt kontrastartig, so doch vortrefflich an V. 4f. 7 an.

Die zweite Hälfte unseres Textes Hos. 12,3-14 kommt nach dem Rückbezug auf die Erzväterverheissung in der ersten Hälfte auf das heilsgeschichtliche Zentrum, die JHWH Offenbarung im Zusammenhang mit dem Auszugsgeschehen, also auf die Exodus- und Sinastradition in V. 10f. zu sprechen (in der zweiten Hälfte geht der Sechser der ersten Hälfte in den Fünfer 3+2 oder in seine erweiterte Form 3+3+2 über: V. 10a: 3+2, V. 10b: 3+2, V. 11: 3+3+2¹⁴). Die berühmte JHWH Selbstvorstellungsermel V. 10a, in 11 Ja in bezeichnendem Kontext 13-14f. identisch wiederholt und in geringfügig erweiterter Form als Dekalogprämie bekannt (Ex. 20,2-12 n. 5-6), braucht in ihrer Bedeutung als Zusammenfassung der Sinai- (und Exodus-)Tradition nicht erläutert zu werden, das Auffällige von Hos. 12,10 ist, dass V. 10b nicht weiter auf das ursprüngliche Sinageschehen eingeht, sondern auf die für Hosea so bedeutende zukünftige Wiederholung des Geschehens, die Neubegründung Israels im Zusammenhang mit dem Gericht am jetzigen Israel. Dieses Gericht wird also vorausgesetzt, was vorzüglich zu der in V. 8f. enthaltenen Anklage der Kanaanisierung Israels passt und wieder die unvermittelt-kontrastartige Kompositionsart zeigt. Während V. 10b von dem zukünftigen Begegnungsgeschehen im heiligen Lager entsprechend dem Sinavergang spricht, geht V. 11 auf die prophetisch vermittelte Wortoffenbarung ein¹⁵. Im Anschluss an V. 10b ist es das einfachste V. 11 auch auf dieses zukünftige Heil reichen und intensiven prophesischen Wortgeschehens zu beziehen, das dann die ewige Verbundenheit Israels mit seinem Gott sichert — man beachte die betonte Fülle der Gesichte. Die Perspektive könnte aber auch

¹⁴ Das Metrum 3+3+2 findet sich zweifellos in V. 11aßb, V. 13 und V. 14, und wegen des unten erwiesenen Zusammenhangs von V. 10-14 wäre demnach dieses Metrum auch in V. 11 voranzusetzen, wobei einem Zweier in V. 11b allerdings der Artikel vor *nh*, im Gegensatz zu *nh* *nh* *nh* im k. Sinne einhebig gesehen werden ist, er wegen des *nh* *nh* im V. 11aßb in V. 11b nicht sekundär, der sich V. 11b mit dem Artikel als hypermetrischer Zweier hat. ¹⁵

¹⁵ In V. 11a ist *nh* = *nh* vgl. V. 5 n. V. 11aß zeigt die Inversion Subordination an, wobei ich die prophetische Schauung vielmehr habe. In V. 11b ist die Punktation von W. Rudolph (a. a. O. 223) *adipsum* 'ich stehe mich selbst dar' sehr erwägenswert, wenn auch nicht unbedingt nötig (*adipsum* 'ich rede abbildhaft').

ins Grundsätzliche erweitert sein und das endgültige Heilsgeschehen, die erneuerte Sinaioffenbarung V 10b begründend, die kontinuierliche *successio Mosai* (vgl. Dtn 18 15ff.) im Auge haben, das lässt sich nicht scharf unterscheiden.

Wird in V 10f. auf die mosaisch prophetische Offenbarung verwiesen, so doch deutlich unter Voraussetzung des Gerichts, das der Verfallszustand, wie der in V 8f. gezeichnete, forderte. V 12 — der Vers darf auf keinen Fall wie üblich aus dem Zusammenhang herausgerissen werden — weist diese Gerichtsnotwendigkeit nach.

Wenn Gilead Unheil ist
und sie nichts als Nichtigkeit geworden. (3 + 2)
In Gilgal haben sie Stiere geopfert
aber auch ihre Altäre sind wie Steinhäufen
an den Feldackerfurchen. (3 + 3 + 2)

Gilead wird die Bezeichnung des Ostjordanlandes sein²⁰ — sie im Gegensatz dazu wie das Westjordanland, das in keiner Weise sich besser verhält. Der Beweis wird mit einem fälschen Gilgal-Kult Gileads geführt. Wer erfahren darüber im Alten Testament nur etwas in der späten Gestalt der Überlieferung von Jos. 22 10ff., die deutlich der P-Tradition entstammen. Danach hatten die ostjordanischen Stämme in Gilgal einen besonderen Altar errichtet, der als kanaanischer Abfall von JHWH bzw. als Abfall vom Kult Israels betrachtet wurde und den heiligen Krieg gegen diese Stämme auszuösen drohte. Die feierliche Erklärung der Ostjordaner: dieser Altar sei kein Altar *in die*, sondern nur ein Zeichen /Zeuge/ für ihre Zueignung zur JHWH-Religion, beschwichtigt die Westjordaner. Zweifellos ist die nur symbolische Funktion des Gileadaltars in Gilgal eine Umdeutung der traditionsgeschichtlichen Spatform von Jos. 22 10ff., die zur Zeit des Josua keinen Abfall Israels kennt. Dass dem ursprünglich nicht so war, zeigt in Jos. 22 10ff. noch die deutlich zu spürende kritische Situation einer drohenden innerisraelitischen Auseinandersetzung mit Gilead. Wir können also mit Sicherheit erschliessen, dass es einmal einen besonderen gileaditischen JHWH-Kult in Gilgal, konkret am gileaditischen Altar von Gilgal aufzuweisen, gegeben hat, der vom westlichen Hauptteil Israels mit grosstem Misstrauen betrachtet wurde. Darauf bezieht sich Hos.

²⁰ Die hier vorliegende Pseudonymie *gil'ad, gilaat, gollim* ist auffällig. Von da aus könnte sich nahelegen, dass mit Gilead jenes östliche Grenzheiligtum gemeint ist, von dem Gen. 31 45ff. die Rede ist (vgl. *gal* in V 46-48, 51f.). Da aber dies in 5:1 unter dem Namen Mizpa erscheint (vgl. Gen. 31 49) — das Tertium von Tabor (Dtn. 33 9) und Situm (Num. 25) und dem gileaditischen Mizpa ist, dass es sich um Grenzheiligtümer handelt, an denen Israheliten in Fremdkulte mit Ausländern hineingezogen werden, mit Mizpa wird also in 5:1 ebendieses gileaditische Mizpa gemeint sein —, wäre hier der Name Gilead dafür nicht zu erwarten.

12 12a) b. das in derselben Struktur wie V 12a (wenn [auch] Gilead – so nicht weniger – erst recht das westjordanische Israel –) besagt, dass das westjordanische Israel (Ephraim) mit der Masse seiner Ältere, die wie Steinhäuten an den Ackerrändern sind, die Landgabe nicht weniger entweiht haben als Gilead mit seinem Gilegalaltar. V 12 ist Anklage und Gerichtswort in einem in der deutlich zu greifenden Situation nach Abtrennung der Provinz Gilead 732 v. Chr., dem Verlust der ostjordanischen Landgabe. Das westjordanische Kernland (Ephraim) ist nicht besser, d.h. ihm wird in Haide das gleiche Gericht, der Verlust der Landgabe, drohen.

Wie in der ersten Hälfte in V 8f. das *gottliche* Fehlverhalten Ephraims im Lande des Jakobherbes angegriffen wird, so in der zweiten Hälfte in V 12 das *knechtische* Fehlverhalten Ephraims gegenüber der Landgabe, wodurch der Verlust unausweichlich wird. Aber im Gegensatz zur Landgabe der Verheissung an Jakob (V 4f. und besonders V 7) führt die moseisch-prophetische Gottesoffenbarung weiter (V 11): nach Verlust des Landes wird die Offenbarung im heiligen Lager der Gottesbegegnung empfangen. Die Moseoffenbarung als die Selbstoffenbarung Gottes ist mehr als die Landverheissung Jakobs, sie ist transzendent zu der verwirklichten Geschichte Israels im Land.

Then dies wird im letzten Drittel der zweiten Hälfte dem zusammenfassenden Abschluss des Ganzen zum Ausdruck gebracht in der Gegenüberstellung von Jakob und Mose (Memum 3, 3 + 2 in V 3 und V 4). Nichts Negatives wird über Jakob gesagt, denn dass er vor Esau in das Aramgeland floh (nichts anderes meint *wāḡrāh*, vgl. Gen 27 43) und dass er um Leas Rabe diente (vg. zu *wāḡrāhod* Gen. 29 20, 30 30 29), d.h. dass er Hatedienste tun musste (vgl. zu *šamar* Gen. 30 31) ist nur Beschreibung des Jakchiebens zwischen Bethe und Pnue. Es ist nichts Verwerfliches. Diese Zeit des knechtischen Hatedienstes eines nur vorübergehenden Erstgeborenen, diese Zeit der Begründung der israelitischen Stämme in der Ehe mit Lea und Rahel, sondern sie steht im Gegenteil unter der Führung des Bethegottes (vgl. V 7a). Die Eisegesen in den Text von V 13, dass mit der Flucht eine Flucht vor Gott und mit dem Hatedienst ein kanaänischer Sexualkult gemeint sei, sind das verzweifelte Ergebnis der vorgefassten Meinung. Hosea könne über Jakob nur verurteilend reden. Aber um wieviel grösser ist das was Mose der Prophet (bis vgl. V 11) der Mittler der Selbstoffenbarung Gottes, oder vielmehr wie der Text deutlich herauskehrt, JHWH selbst durch den Propheten tut. Israel wird aus der knechtischen Existenz geführt und selbst behutet. Und so hoch die Moseoffenbarung über der Jakobverheissung steht, so können wir fort-

V 11 kann nicht wie J. V. Miller (a.a.O. 11) will, weil prosaisch, für sekundär erklärt werden.

Diese Perspektive von V 4 gegenüber V 7 und sie ist wohl hauptsächlich der Anlass für die Annahme eines negativen Jakchiebens andiques in V 4? – kommt bei P.R. Ackroyd, a.a.O., zu kurz (ebenso bei H.-D. Norf, a.a.O. 19-22).

fahren, wird auch Israels Errettung aus dem Gericht im neuen Exodus über den Verlust der Gabe des Jakoblandes hinausführen.

V 13f. bindet am Ende die beiden Hälften V 4ff. und V 10ff. zusammen. Uns tat sich eine klare mit Kontrasten arbeitende Komposition auf von jeweils zwei positiven Stücken V 4f. 7 (Jakob) und V 10f. (Mose und seine prophetischen Nachfolger) und zwei negativen Stücken V 8f. (die ethische Sünde des reich gewordenen Israel) und V 12 (seine kultische Sünde, die zum Verlust des Jakoblandes führen muss), während V 13f. die Summe zieht und die zwei heilsgeschichtlichen Ereignisse des Vaterdienstes und der prophetischen Moseoffenbarung in ihrem Gegensatz nebeneinanderstellt.⁴¹ Beide Hälften V 4-9 und V 10-14 umfassen jeweils sieben poetische Verse, die erste im Sechsermetrum mit Erweiterung zum Seener, die zweite im Fünfermetrum mit Erweiterung zum 3er Fünfer. Es ist üblich, die Komposition von Hos 12:1-14 in verschiedene Stücke zu zerschneiden und bestmöglich einen kompizierten traditionsgeschichtlichen Prozess des Zusammenwachsens zu rekonstruieren. Auch diese Hypothesen erscheinen als unnötig. Es liegt vielmehr eine einheitliche Komposition vor, die unter dem Eindruck der katastrophalen Ereignisse von 732 v. Chr. stehend, eine umfassende Perspektive der Offenbarungsgeschichte enthält.

⁴¹ Zu dem Versuch, V 13f. Hosea abzusprechen, vgl. H. D. Neef, *aaO.* 4:1. Dazu ist auch die Annahme eines Midrasch (Midraschortom) in Hos 12:7-14 bei I. Wiedemann vorzuziehen: *Schriftauslegung innerhalb des Alten Testaments* (Bern 1974), 255-257, zu J. Vermeyers v. A. 11:71 zu ziehen.

Odeberg's *Trito-Isaiah* – a book which is in danger of being forgotten – more is the pity.¹ For all the passages of TI the author gives a 'table of affinities' on which he also elaborates. Painstakingly verse after verse and word after word is indicated where elsewhere a similar term or expression occurs, divided over the following rows: *Trito-Isaiah*, *Deutero-Isaiah*, *Proto-Isaiah*, *Jeremiah*, *Ezekiel*, *Ezra*, *Nehemiah*, *Deuteronomium* and *alia*. Odeberg sorts out the mass of material that he has collected only in a literary-historical way (later than the supposed author of the bible-book in question) and according to contents (another or opposite meaning). For us these categories are hardly useful any more. What we miss is a sorting of the parallels as to character of relationship and function. Does TI quote, does he allude to other texts or does he simply use common idiom expressions which are proper to a certain *Sitz im Leben* or belong to a certain theme?

It is not our intention to give this classification ourselves, not even for the chosen fragment 56.9-57.13. We think that such an undertaking only succeeds when beforehand we get a better insight into the contextual background of the passages in question. For, on closer examination, the number of parallels with Jeremiah and Ezekiel are no less important for our passage than the similarities with FI and SI.² Of course the exile is a tradition-historical frame which creates relationship between texts we find in different books of the Bible. And yet one may assume that the book of Isaiah forms the primary context for whichever passage in this book. The research of the latter years has proved the fruitfulness of this supposition. One has been able to indicate within the book of Isaiah connections between divergent texts and between texts far removed from one another. The surprise arises that a most ingenious fabrication binds together the prophecies of this book.³

Thus this article will be a study of Isa. 56.9-57.13 against the background of the book of Isaiah. In recent literature it is no longer disputed that this passage is a unity. The question is rather: what kind of unity is this?⁴ Terms

¹ H. Odeberg, *Trito-Isaiah (Isaiah 56-66): A Literary and Linguistic Analysis* (OLA 193; Theology 1), Uppsala, 1971.

² Odeberg, *loc. cit.* 62-67, 94.

³ R. Laek, *La Symbolique du Livre d'Isaïe: Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration* (AnBib 59), Rome, 1973; W. Brueggemann, 'Unity and Dynamic in the Isaiah Tradition', *JOT* 29 (1984), 89-107; R. Ben-Zvi, 'Zur Komposition des Buches Jesaja', *VT* 34 (1984), 295-321.

⁴ P. Sch. (loc. cit. 51-66) has defended the unity of Isa. 56.9-57.13; Janson (loc. cit. 86-90) has followed him therein. A. Schott, *Jerusalem* (BOT N) Richmond, 1973, 349, speaks of a section consisting of original sayings without a clear editorial intention, in directed, however, against both the leaders and the people. Benard (loc. cit. 25) considers 56.9-57.13 as an 'ensemble ingénieux de vers métriques (56.9-57.5 et 57.3-57.4-57.9) dont chaque verset se termine par une finale formant unité avec le développement précédent, et qui sont soudés de telle manière que leur rapprochement fasse ressortir leurs convergences'.

as 'a prophetic liturgy', 'a kerygmatic unity'⁸ and 'a unified composition resulting from the organic growth from 56:9-57:2 to the larger unit'⁹ lack the accuracy that characterizes the present day research with its meticulous methods of prosody, structuralism and stylistics. The result of this study will give occasion to suppose that the unity of the passage is determined precisely by the fact that as a whole it is a commentary on Isa. 55, the conclusion of S1. As the preceding passage 56:1-8 has the same intention, we cannot overlook this opening text of T1 either.

1 *The opening motif of the Third Isaiah: The Holy Mountain*

It causes astonishment that the commentaries do not attach any importance to, even do not notice the fact that the second passage of T1 (56:9-57:13) is connected with the first (56:1-8) by the concept 'my holy mountain' (56:7-57:13 *har qods*). The places where one meets this expression are similar also at the end of the promises of salvation (56:8 is a rather independent maxim¹⁰). There is only a difference as far as the parallel word is concerned: respectively 'my house of prayer' and 'the land' (*bêt tfilat* and 'eres). The fact that one has not recognized this concept as connecting motif, may be the result of the circumstance that many people consider 56:1-8 as being of a later date – or see vs. 1-7 as secondary – while others reckon the passage as belonging, partly or completely to S1¹¹. As far as we know, Alonso Schökel was the first scholar who noticed this connection between 56:7 and 57:3; we see this in a chapter about the metaphor of the mountains in the book of Isaiah in his fundamental study about Hebrew poetry¹². In Isa. 1-39 the mountain appears to have various metaphorical values, but the mount Zion is an important theological idea, which combines the varied material of T1 (2:25, 4:5, 8:18, 10:12, 12, 11:9, 16:1, 18:7, 24:23, 25:6, 27:13, 29:8, 30:23, 31:4, 37:32). It is amazing that in Isa. 40-55 mount Zion is missing completely. Here Zion plays the part of mother and city, especially in Ch. 49-54. (Only 40:9 arouses an association between Zion and a mountain. In general, in S1 mountains do have an own meaning.¹³) But in Isa. 56-66 mount Zion does

⁸ G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 1. Band: Kapitel 40-66* (ZBK), Zurich, 1964, 190.

⁹ Pauritsch, o.c. 1.

¹⁰ Janson, o.c. 191.

¹¹ Pauritsch, o.c. 40ff., 45, 48ff.

¹² E. Schmsdorf, 'Studien zur Redaktionsgeschichte von Jesaja 56-66 (II)', *ZAW* 84 (1972), 542-557.

¹³ Pauritsch, o.c. 1-38.

¹⁴ W. A. M. Beuken, *Jesaja Deel II B* (De Prediking van het Oude Testament), Nijkerk, 1983, 277.

¹⁵ L. Alonso Schökel, *Estudios de poética Hebrea* (Barcelona, 1963), 297-301. Cf. Pauritsch, 37, note 96.

¹⁶ Beuken, o.c. 181f.

play an important part. Here God gathers the nations (56:7), while these bring back the children of Israel (there 66:20). This mountain becomes the possession of those people who dwell in the shelter of YHWH (57:13). Those who forget it shall die (65:11), while all evil finds an end (there 65:25). Here TI links up with FI: 56:7 takes up 7:4-11:9f. 25:6 (the conversion of the peoples) 66:20 is an echo of 11:9.2-27:13 (the return from exile) and 65:11 refers to 11:9 (peace on mount Zion). Briefly, the holy mount Zion is a focal point in the artistic ordering of the book of Isaiah.¹⁸ One can add to these observations that the concept occurs in TI in the chapters which form the beginning and the end of this prophetic collection.¹⁹

Apparently TI felt the need to make clear, as from the beginning, that the holy mountain will be the focus of all salvation. In general he may have missed this theme in SI, but probably especially in the latter's final chapters. That the name Zion or Jerusalem is missing in Isa. 54, remains, although easy to explain²⁰, very remarkable, especially because much attention is given to a city owned by God. In Isa. 55 the lack of an adjunct of place continues to be remarkable. Where can this abundance of wheat, wine and milk be found (vs. 1-2)? Of course near YHWH (vs. 3-6) but where can *He* be found? The place to which one goes out (vs. 12), is not mentioned either. At the most one might suppose that a place is involved in, for a memorial, for an everlasting sign (vs. 13 *ʾāšēm ʾet ʾet ʾamam*).²¹ It goes with TI's care to be concrete that in 56:18 he wants to make firm the aim of the going out, which was just mentioned, and also the place of the aforementioned abundance of salvation. I will give in my house and within my walls a monument and a name (vs. 5 *ʾanā ʾasēm*). These I will bring to my holy mountain (vs. 7). Thus he does not stop mentioning — following the fundamental condition put by SI — 'let the wicked forsake his way' (55:7) — the concrete conditions for taking part in this salvation: a righteous way of living, the keeping of the sabbath and the respect for the covenant (vs. 1f. 4-6). In this way he also brings clarity concerning the idea 'justice', in which the human part after Ch. 54 (vs. 14, 17 *ʾyilāqū*) was perhaps not clear. Finally he is concrete as far as those people are concerned who may participate in this salvation: the mortals also, the foreigner who owns YHWH, the eunuch, yes all nations (vs. 21-7). They can all be YHWH's servants (*ʾʾabdim*). Servants, too, is a notion that was introduced by SI at the end of his book (insofar as it is a plural) 54:17, before that the plural is missing. It had got a first filling in there (55:1 'every one who thirsts who has no money') but it did require a closer definition.²²

¹⁸ Alonso Schekel, o.c. 10.

¹⁹ Luck, o.c. 127b-30.

²⁰ Beuken, o.c. 22-26.

²¹ Beuken, o.c. 301-302f.

²² J. Blenkinsopp, 'The Servants of the Lord in Third Isaiah', *Proceedings of the Irish Biblical Association* 7 (1983), 1-23.

Thus we get the impression that in his first passage (56:1-8) TI elucidates further the place to which one goes, the categories of persons who are allowed in there and the conditions on which they can enter. The perspective is that the nations will come together in God's house on his holy mountain (vs. 7). With this important conception from FI he clarifies the end of SI.

We suppose that in the following passage, he continues his intent, namely in Isa. 56:9-57:13. The conception 'my holy mountain' also closes this passage.

But he who takes refuge in me shall possess the land, and shall inherit my holy mountain' (57:13b). Sometimes this line was considered secondary, because here the prophet does not use the direct way of addressing.² Later on one had a better eye for the fact that forms of language and idiom from the psalms dominate 57:1-2 and 13. The typical prophetic accusation of 57:3-13a stands in the framework of a topic from the literature of prayer: the godless do indeed oppress the righteous, but they will not escape their punishment while he who expects all things from God will not be forsaken. It is not always clear whether scholars consider the frame of vs. 1-2 and vs. 13 original. Upon closer inspection we must state that vs. 13a" ('The wind will carry them all off, a breath will take them away') may not be separated from vs. 13b. ('But he who takes refuge in me shall possess the land, and shall inherit my holy mountain'). Both lines contain a general statement in the third person and together they are a current contrast: the different destiny of the godless and of those who rely on God. Because vs. 13a" does not precisely mention the godless, but refers to those people who act according to the aforementioned accusation of them (FI), it is not an independent maxim. This goes for vs. 13b too, in view of the close thematic connection between both lines. Also the contrast between vs. 12b-13a and vs. 13a" ('... and your doings, but they will not help you! When you cry out, let your collection of idols deliver you!' and 'The wind will carry them all off, a breath will take them away') pleads for the original connection between vs. 13a-b and the preceding. Nevertheless this is admitted more often.³

The first colon of the last verse line contains words which only here occur in TI (to take refuge and to possess). But the conceptions of the second colon are frequent in TI except my holy mountain (see above) also to inherit (vs. 8). Elsewhere this verb has 'the land' (60:21, 61:7), 'thy heritage' (63:18) and my mountains (65:9) as object. The semantic collocation of the last verse

² K. F. Egger, *Die Einheit des Textes Jesaja 56-66* BWANT 45, Stuttgart 1928, 13, 125. P. Volz, *Jesaja, Kapitel 40-66* KAT IX, Leipzig 1927, 211. A. Dillmann, R. Kittel (Eds.), *Der Prophet Jesaja* KAT XI, Leipzig 1898, 484-486, 500-501, vs. 14-2.

³ Westermann, op. cit. 241f, 255f, 299. Paurisch, op. cit. 63, 65.

⁴ Paurisch, op. cit. 65. W. Kessler, *Gott kehrt es um das Ganze Jesaja 56-66 und Jesaja 4-55* BAT 19, Stuttgart 1960, 52.

line is thus predominantly composed of words which are characteristic for TI, even though, at the same time, they form a motif from the psalms.

To whom do the two last verse lines refer with the words 'them all' (*kullām*) and 'he who takes refuge in me'? Viewed syntactically 'them all' refers back to your collection of idols (*qibḥatā, ik*) in vs 13a, but in this explanation a contrast arises in vs 13a-b between the idols and he who takes refuge in me. A contrast between the godless and the pious is more probable. In that case 'them all' refers back to you, sons of the sorceress (vs 3) to whom the accusation of vs 3-5 is directed. In vs 6 this form of addressing changes, without a new vocative, to the person of a woman, a harlot, apparently the mother of the sons who were spoken to earlier. She remains the one addressed in vs 6-13a. We see a similar change of addressing in SI: first mother Zion (49:14-26), then her children (50:1). The close identification of those spoken to in the plural with their addressee-mother makes it possible, after the lengthy accusation addressed to this woman (57:6-13a), to return to her children. In this way the end of the segment corresponds to the beginning. As in vs 1-3 the sons of the sorceress are set opposite the righteous, thus, opposite 'them all' in vs 13, we see 'he who takes refuge in me'. With these latter words the righteous is meant, who suffers under the arrogance of the godless.

The preceding proves that vs 13b is quite included in the model of the speech-direction of the context. Moreover the words 'shall inherit my holy mountain' belong to TI's own vocabulary. Therefore one may view this promise as a pithy summary of what the salvation contains for the prophet.

If one does not see vs 13b as an addition, but gives to the verse line its weight of a final statement, then one will not easily overvalue the contrast between this verse and vs 7. Upon a high and lofty mountain you have set your bed and thither you went up to offer sacrifice. The expression *har gabōah w'missa* does not occur any more in TI, neither the root *gbb* (*ns* *nt'a* str. in 57:15-66:12). Here we definitely stand before an allusion to Isa 40:9: *al har gabōah 'lī lāki*, especially if we see that 'to go up' (*lh*), the second verb in 57:7, returns in 57:8 ('Deserting me, you have uncovered your bed, you have gone up to it'), while 'to go up to offer sacrifice' is prepared by 'you have brought a cereal offering' (*he'ālī*) in vs 6b. Precisely that single text in SI, where 'mountain' does not mean mount Zion, but yet can be associated with it (40:9), moreover the only text in SI where the root *gbb* refers to mountains (*ns* never designates mountains in SI), has been taken up by TI to create an antithesis with my holy mountain. The woman addressed, the adulterous Zion, does not climb the mountain as a herald of good tidings to announce God's arrival (40:9), but she climbs the holy mountain of YHWH in order to bring there to her lovers, the gods, offerings in adultery (57:7).

But there is more. Elsewhere in the Bible *har* occurs linked up with *gābōah* (Isa 30:25 Jer 3:6 Ez 17:22 plural Gen 7:9 Ps 104:8)⁴ but with *nissā* only in Isa 2:2 (= Micah 4:1)⁵; *nissā* does not occur linked up with *gābā* (Isa 2:14 30:25). So the combination *gābōah w'nissā* of 57:7 is not stereotype, although the book of Isaiah itself has the following pairs of words: *gābōah* (2:1 17:10 33:52 13) and *ruḥmān* (2:12ff 6:1 33:2 33:9, 37:23, 49:22 52:13 57:15)⁶. Consequently the combination *har gābōah w'nissā* is especially remarkable as concerns the element *nissā*, although the *nissā* of *nissā* itself can be found often in the book of Isaiah.⁷ Concerning these data in Isaiah 57:7 Odeberg remarks the following: 'The epithets *gābōah w'nissā* are probably due to the writer's repeated reading or meditation upon Isa 2:2'. Perhaps we can go one step further. Insofar as *nissā* in 57:7 is applied to the mountain of idolatry, the prophet not only refers to S1 (40:9), but also to E1 (2:2). Thus a contrast originates between the harot who ascend to sacrifice and the nations (*gōyim ammin*), who also ascend (2:3 *na'ale*), but to learn the law. The broader contexts of 2:2 and of 57:7 strengthen this reference. In 2:2 'the mountain of the house of YHWH' is mentioned (cf. vs 3), in 56:7 'my holy mountain' is the place where God's house stands (cf. vs 5) where He gathers all the nations (*ammin*) so that they can bring Him offerings.

Further, as far as the unique combination *gābōah w'nissā* (57:7) is concerned, of the two current combinations *gābōah* is not applied anywhere to YHWH himself, *ruḥmān* is so (6:1 33:10 49:22). Once does this combination typify Sennacherib's arrogance regarding the Holy One of Israel: 'Against whom have you raised your voice and haughtily lifted your eyes?' (37:23). Briefly, while T1 sets the mountain of the adultery (57:7) opposite to that of Zion's good tidings (40:9) and of the ascending of the nations (2:2), at the same time he alludes, by the element *nissā*, to the haughtiness which turns itself against YHWH. The remarkable contamination of the pairs of words *gābōah* and *ruḥmān* into *gābōah w'nissā* is very functional then. The fact that the woman has placed her bed 'upon a high and lofty mountain' characterizes her adultery as a behaviour that pits itself against YHWH. It goes against all his intentions with the holy mountain and thus refuses to acknowledge Him (cf. vs 8 'deserting me' vs 13 'and did not remember me').

⁴ A. Even-Shoshan, *A New Concordance of the Bible* I IV, Jerusalem, 1977, 980-304.

⁵ Even-Shoshan, o.c., 146.

⁶ W. R. Walters, *Formula Criticism and the Poetry of the Old Testament* (BZAW 138), Berlin, 1976, 158, nr. 69 and 71.

⁷ According to Odeberg (o.c. 78) 1 times in Isaiah, 14 times elsewhere in the Bible. According to JAH 47 II, 110 (F. Stolz) 3 times in Isaiah, 19 times elsewhere.

⁸ Odeberg, o.c. 79.

In this connection we wish to remind of the explanation that the bed of the harlot (*mškāh*), which is spoken of here three times (vs 11), does not refer to the heights in the land where sacrifices were brought to the gods, but alludes to the dwellingplace (*ouwan*) of YHWH on Mount Zion.² The harlot's behaviour is a counter-gesture against God's presence there (cf. 8:18 'YHWH of hosts who dwells (*hasaken*) on Mount Zion'). But because the roots *šk* and *šn* are not used pregnantly in Fl and Sl, there is no question here of an allusion to certain texts in the book of Isaiah.

In the preceding pages the harlot was already spoken of: the woman who brings sacrifices to the gods, her lovers, and practices sorceries to attract them to herself. She is announced as 'sorceress' and 'harlot' (57:3). It is to her alone that YHWH speaks in vs 6-13a. This passage shows remarkable similarities with Isa 47 where the daughter of Babylon is depicted in her haughtiness and humiliation. One should compare the following groups of verses:

- 1) 57:10 With the length of your way you wearied yourself
trāh darkēk yāgā'at
 47:12 . . . and in your many sorceries with which you wearied yourself
litrāh kēšāfayik bā'let yāgā'at
 47:9 in spite of your many sorceries and the strength of your enchantments
litrāh kēšāfayik b'ozmat lēbārayik
 47:15 Such to you are those with whom you wearied yourself
kēn hāvū lāk 'ēter yāgā'at
 47:13 You are worn out by your many counsels
nu'ēt ltrāh 'āšāfayik
- 2) 57:11 You did not take to heart
lō samt 'al libbek
 47:7 You did not take these things to heart
lō samt 'ēlle 'al libbek
- 3) 57:12 But they will not help you
w'lō vō'ituk
 47:12 Perhaps you may be able to succeed
'ulav tuklī hō'ī
- 4) 57:13 Let your collection of idols deliver you
yassituk qibhusayik
 47:13 Let those who divide the heavens save you
w'vōšituk hōbrē šāmayim

² Hanson, op. cit. 99f. His historical-sociological interpretation of 57:1 must be left on the author.

47 14 They can not deliver themselves

lō yāsūtū nāṣūtū

47 15 There is no one to save you

ēn mōšēk

This summary does not give a complete inventory of the biblical parallels from which the picture of the harlot is built up. Isa. 57.6-3a contains other similarities with FI and SI as well as with other books of the Old Testament.³⁰ But the relationship with Isa. 47 strikes the eye the most, especially as far as material from vs. 9-15 of that chapter is concerned. This is precisely the segment in which the magical practices of the daughter of Babylon are described. This woman is not depicted as a harlot, but as wife and mother (vs. 8f.) and mistress of kingdoms (vs. 5ff.). The woman in 57.6-13 is indeed also mother of children, but not out of a legal alliance (vs. 3f.) and therefore her motherhood plays no part in the position that she has acquired for herself. No more is she described as a queen. On the contrary, out of fear, although for the wrong people, she has humiliated herself (vs. 9-11). Thus it is only the sorcery which is shared by the female figures in Ch. 57 and Ch. 47. This explains why 57.6-13 only borrowed from Ch. 47 to a limited degree.

After our research of Isa. 56.7-13 we can state that TI continues to make a connection with the end of SI in the second passage of his prophecies. The preceding passage (56.1-8) has identified the place where Israel can find life (Ch. 55) with the holy mountain of YHWH and declared it accessible to all the peoples (56.7). Here we are shown how the goddess destroy this place by oppressing the righteous one. And yet the latter will acquire 'my holy mountain' (57.13). But the goddess demonstrate herewith that they are children of the adulterous woman who leaves YHWH to please her lovers (57.3-12). This is not a new picture, it is already known from Hosea and Jeremiah, where FI identifies the woman with the city of Zion (1.21). What is new is that here this woman with the aid of allusions to Isa. 2.2-4 and 40.9 is localised on a mountain which is the contrast of mount Zion. Further with allusions to Isa. 47.1 it is suggested that she is like the daughter of Babylon on account of her sorceries. Thus TI sets the abuses which he berates in a theological frame that he takes from FI and SI.

II Isa. 56.9-12 *God's repast perverted*

The passage begins with a summons that one likes to call a quotation from Jer. 12.9. The texts ought to be compared:

* Cf. Odeberg, *o.c.*, 75-92, 96-99.

Isa. 56:9

kôl haytô sādāy
 'ētuvu le'kôl
 kol haytô bayvâ'ar

a¹b¹a²b²

Jer 12:9b

kū isfū
 kol hayyat hassāde
 hētāvū k'aklā

Actually the similarities are not so great. Opposite two cola with vocatives and one single imperative (b-a-b) in Isaiah, there are two cola with imperatives and one single object (a-b'a²) in Jeremiah. This object consists of the same animals which form the first vocative in Isaiah's text. The cola which the texts have in common are slightly different in formulation (b'a²). The resemblance between both texts is strengthened by the fact that in their context, the negative behaviour of shepherds is spoken of (Isa 56:11a; Jer 7:10). On the other hand, the context of Jer 12:7-17 speaks in detail about the destruction of God's heritage (*nahal*) while in Isa 56:9-12 any allusion to cultivated land is lacking. Here the question is how the watchmen (vs 10a: *ve-tinū*) elaborated in the metaphorical language as dogs (vs 10a) and shepherds' (vs 1), behave.

To the question 'What is there to eat for the beasts of the field the beasts in the forest' (Isa 56:9-12) the commentators answer more or less emphatically 'the flock of Israel'.¹¹ They like to appeal to the suffix in *sofaw* (vs 11a) and let this refer to *surā' el* (vs 8), which might therefore be the suppressed object of vs 9. The animals are summoned to come and devour Israel, because the dogs and the shepherds have abandoned their flock. This summons then is meant sarcastically. God denounces that because of the outrageous negligence of Israel's leaders, the people have become an easy prey for the wild animals. A minority of the commentators see the animals as the nations that may attack Israel (cf. Lev 26:22; Deut 32:24; Ez 34:5, 8, 39:17; Hos 13:8).¹²

However, one can bring forward fundamental objections against the explanation that the animals are invited to devour Israel. It is true, these dogs and shepherds are said to be greedy for food (cf. vs 11a-12) and one could imagine that especially the dogs prey on the flock which they ought to watch. But such a perversity would undoubtedly be strongly denounced if indeed it were meant like that (cf. Ez 34:3-10). Moreover, of the shepherds it is merely said that they have their own interest in view (vs 11b). From their words their passion for drinking-bouts appears so that they clearly neglect their task (vs 12).

¹¹ A. Alexander, *Commentary on the Prophets of Isaiah*, Vol. 2 (Grand Rapids, 1976; reprint 1875+), 337; Dillmann, *Kittel*, o.c., 471.

¹² W. Gesenius, *Philologisch-kritische und historische Commentar über den Jesaja*, Leipzig 821 II 229f; E. Felmann, *Das Buch Isaia*, vol. 3L (EHAT XIV 21, Münster i.W. 1926, 70).

Furthermore there is a literal resemblance between the summons to the animals and the invitations of the negligent shepherds for each other to celebrate 'Come (*'ēlāyū*) to eat' (vs. 9) and 'Come (*'ēlāyū*), let me get wine, let us fill ourselves with strong drink' (vs. 12a). Might not this remarkable parallel suggest that if the shepherds do themselves well at the expense of Israel ('to get wine *dyh* meaning 'to take it away from others, because one is stronger' cf. Gen. 27:35f. 31:34 1 Sam. 2:16 2 Kings 4:1 Jer. 20:5 Job 40:28 Prov. 27:11 Esther 2:7¹³) the animals can also over-indulge in the products of the earth? Besides, it is noticeable that the verb *hāqā* 'rarely means 'to approach threateningly' (Job 3:25 30:14 Prov. 1:22), but it nearly always has a positive meaning (Deut. 33:2 Isa. 2:14 41:23 25:44 7:45 11 Jer. 3:22 Micah 4:8 Ps. 68:32 Job 37:22 neutra in Deut. 33:21 Isa. 21:12 Job 16:12). It is true that the beasts of the field are said to devour flesh (Lev. 26:22 with *kl* Ez. 34:5, 8, 39:4, 17, with *bq'* Hos. 13:8), but also that they eat vegetable food (with *kl* Ex. 23:11 Jer. 12:9, Hos. 2:14) or trample on it (2 Kings 14:9). 'The beasts of the forest' (*hayyānāy dār* or *hayyār* more than 'the beasts of the field' present a threat (Is. 34:25), but the dangerous animals of the forest are generally called by their names (lion Jer. 5:6 2:8 Amos 3:4 Micah 5:7, bear 2 Kings 2:24 wild bears Ps. 80:14) and 'the beasts of the forest' are also mentioned without the secondary sound of danger (Ps. 56:10 104:23)¹⁴. Finally the word watchmen (not *sph* never evokes the situation of a flock but of a watch tower or a military lookout, Num. 23:14 1 Sam. 14:6 2 Sam. 13:34 18:24 27 2 Kings 9:17 20 Isa. 52:8 Jer. 6:7 48:19 Ez. 33:2 7 Nah. 2:2 Hab. 2:1 Cant. 3:5 Lam. 4:7 if it is not used in a more general sense (Gen. 31:49 1 Sam. 4:13 Isa. 21:51 Ez. 3:7 Hos. 9:8 Micah 7:4, 7 Ps. 54, 37:32 66:7 Prov. 15:3). With the prophets the term is often used for the leaders of Israel because of their task to warn the people against danger. Against the background of this semantic field given the resemblance between Isa. 56:9 and 12 and in the light of the context of Jer. 12:9 where 'the beasts of the field' come to eat of the vineyard and the field it seems advisable to understand vs. 9 as an invitation to the animals to come to eat of the fruit of the land that belongs to Israel. They can do as they like because the watchmen are blind and do not watch over the herbage.

Briefly the watchmen (the dogs as well as the shepherds) do not do themselves well on the flock, but they neglect it¹⁵. In the following verse lines this behaviour and its results are the subject of the accusation: 'The righteous man perishes, and no one lays it to heart, devout men are taken away, while no one understands' (57:1).

¹⁴ ThB 47 IV 592 (H. Seebass).

¹⁵ ThB 47 III 784 (M. J. Mulder).

¹⁶ F. Delitzsch, *Commentar über das Buch Jeremia* (BC), Leipzig, 1889² 54f.

For the sake of completeness we mention that in Jewish tradition an explanation of vs 9 has developed which either sees 'all the beasts in the forest' or 'all the beasts of the field' as object of 'come to eat'. In some editions of the Masoretic text this can be read from the accentuation.¹⁶ The first explanation is the favourite. The weaker animals of the field, the proselytes or Israel, are invited to devour the beasts of the forest, the mighty nations. In the other case the nations are invited to devour the sinful Israel.¹⁷

With this explanation of vs. 9 the surmise arises that the scene with which Isa 56:9-57:13 opens elaborates the invitation for every one who thirsts: he who has no money in Isa 55:1-3. In a sarcastic manner our passage summons the beasts to do themselves well on the place where God gives his people an abundance of food, because the carelessness of Israel's leaders and their greed have already perverted the destiny of this site. Perhaps the number of words and notions which both passages have in common is not so big, but they set in strong relief the similarity of themes:

- 'come' ('*āyā, kū*) 56:9, 55:1, 3
- 'to eat' ('*kā*) 56:9, 55:1f
- to have a mighty appetite (*azze nefet*), cf. 'delight yourselves (*l'annag nafškem*) 56:11; 55:2
- they never have enough (*lo vāḏ u sōb ā*), cf. 'that which does not satisfy (*h'lo šob ā*) 56:11, 55:2
- 'wine' (*yayin*) 56:12, 55:1

These terms function in opposite situations. The invitation of S1 is emphatically directed to the needy: every one who thirsts, he who has no money, without money and without price (55:1f). For S1 the poor are the same as the poor and needy and as the prisoners, who go forth (41:17, 49:9f). God has prepared a place of abundance for them. When T1 calls the victims of the bad situations, the righteous man, devout men (57:1) then he describes how the abundance which God meant to be for every one has been perverted by the greed of the watchmen. Where actually abundance, free and easily obtainable, is within reach for all, now the poor people die, while the greed of the responsible class knows no bounds. And thus the situation of salvation that YHWH wished to bring about has changed to the contrary. The powerful people undo God's salvation.

¹⁶ Dehrisch, o.c. 347.

¹⁷ E.F.C. Rosenmüller: *Scholia in Veteris Testamentum, Vol. II, Scholia in Jesaiam Patricius*, Lipsiae 1835-716; D. Mann: *Kritik*, 478 A.; Rosenberg: *Miqra' Gedola: Isaiah II*, New York 1983, 444 Cf. Vittinga: *Commentarius in librum prophetiarum Jesaiæ II*, Herbornae Nassaviurum, 1722, 337f.

The connection between 56 9-12 and 55 1-3 is strengthened by the fact that these powerful people are described with words derived from S1

1 The watchmen are blind, dumb and lying down dreaming (56 10). Thus they are in contrast to the watchmen who raise their voice, because eye to eye they see how YHWH returns to Zion (52 7f). The characteristic 'blind' links up with a certain use of the word, i.e. in a negative sense, by S1. He applies it to that Israel which is not open for God's plans (42 18f, 43-8 next to 'blind' in the sense of having been hit by exile (42 7, 16). Also the parallel expression 'without knowledge' (56 10f *lō yādū [hahin]*) is derived from S1 and he too, sometimes uses it as a parallel for 'not seeing' (44 9, 18, 45 20). In these watchmen and shepherds is continued that Israel which shows no understanding for what befalls it.

2 From 'the watchmen', a metaphor which suggests especially an observation post for danger, the figurative language moves over to dogs and shepherds (56 10f), a combination that evokes the idea of a flock. Although in S1 'dog' is missing and although he does not use the metaphor 'shepherd and pasture' frequently (49 9), one may suppose that 'to gather' which is used very emphatically (three times) in 56 8 is the point of contact for the term 'shepherds' in 56 11. Then the association is aroused through the prologue of S1 (40 11), where 'shepherd' and 'to graze' stand in one single collocation with 'to gather'. The shepherd who performs his task so conscientiously there, is the opposite of the shepherds in 56 11f.

3 The metaphor of the wicked shepherds is strengthened by a verse line which really links up closely with S1

53 6	<i>kullāmū kassōn rā'inū</i>	ʔ	<i>ʔdarkō pānīnū</i>
56 11	<i>kullām</i>		<i>ʔdarkū pānīnū</i>
		<i>ʔ</i>	<i>heṣā ʔ</i>
			<i>maqqāsehū</i>

53 6 All we like sheep have gone astray
 we have turned every one to his own way
 56 11 They have all turned to their own way
 each to his own gain, one and all

There is an important difference. In 53 6 the speakers compare themselves to sheep, in 56 11 the leaders of Israel are compared to shepherds. Therefore in 56 11 precisely those words are lacking which in 53 6 refer to sheep (*kassōn rā'inū*). Because for this reason the verse line of 56 11 threatened to be reduced to one single colon, there follows another colon having a different meaning. But the latter does begin with the same word as the second colon of 53 6 (70) and furthermore it is filled with the conception 'gain' (*heṣā*), a term also occurring in the next passage and there too connected with the theme of the self-chosen way. Because of the iniquity of his covetousness (*heṣā*) I was

angry — but he went on backsliding in the way of his own heart' (57.17).³⁸ The metaphor does change from 53.6 to 56.12, but the fact that the leaders are characterized by words derived from the confession of those who consider themselves guilty of the suffering of the Servant means a very special judgment. Even the vicissitudes of the Servant have not been able to bring them to repentance.

Our passage does not only show a relationship with 51, but also with 51 as a matter of fact in the quotation which must characterize the exclusive attention of the shepherds for their own happiness (56.12). From the translations and commentaries it appears that one generally interprets the verse as follows: some one from the circle of the leaders promises to see to the wine (let me get wine) and invites others for a proper drinking-bout, lasting till the next day: 'Come — let us fill ourselves with strong drink — and tomorrow will be like this day, great beyond measure.' The thing that is denounced here is simply the self-indulgence of the people who are responsible. But if the quotation characterizes the leaders as persons who enrich themselves at the expense of those for whom they must care, then one can better interpret 'to get wine' (*qth*) as meaning 'to take away from others' or 'to appropriate at the expense of others.' The verb *qth* occurs in that meaning³⁹ also in 51.49, 24f, 52.5. Already in Ibn Ezra one finds the explanation that this wine has been obtained in an unjust way.⁴⁰ The theme can be found in Amos 4 — Prov. 31.4f. That the shepherds do themselves well at the expense of the flock is a biblical theme, and nowhere is it so clearly exposed as in Ez. 34. If 56.9-12 links up with the invitation for the repast at the time of salvation (55.1-3) and if in 56.12 the prophet speaks of a drinking-bout at the expense of others, then this verse acquires an extremely bitter point. The leaders appropriate the goods — exemplarily called wine — which YHWH has prepared precisely for the poor. On the place where money and fortune no longer need to play a role, the mighty ones see their opportunity to exercise a material oppression. Such is the extent of their greed.

If this is the background of the quotation, then the surmise is not unfounded that Isa. 5, too, was a model for Isa. 56.9-12. In the first text YHWH is disappointed about his vineyard Israel, because instead of righteousness there are merely cries of distress (5.7) (NEB: pay attention to the play of rhyme in Hebrew). Next the abuses in the house of Israel are elaborated in a sixfold woe' (5.8-23). The second 'woe' goes thus: 'Woe to those who rise early in the

³⁸ The last word with which 56.11 is filled in a *hiccron miggashu* is explained in various ways (cf. the commentaries ad loc. or *crased* [Egger, *ibid.* 38]). The word occurs once still in TI (62.11), in the same compound in which it occurs only in 51. *qsh-qsh, ha'arev*.

³⁹ Cf. note 33.

⁴⁰ M. Friedländer: *The Commentaries of Ibn Ezra on Isaiah* (London, 1873 (reprint New York 1964), 259).

morning that they may run after strong drink who tarry late into the evening till wine inflames them' (vs 11f). If we read 56:12 against the background of 55:11, then we can determine a strong resemblance to Isa 5. Also in T1 the place where God sees to an abundance of good wine (parallel to the grapes in Isa 5:2) is sulked by those who appropriate this harvest in limitless greed. The resemblances between 5:11 and 56:12 are first of all found in the pair of words 'strong drink wine' (*sékar-vin*). The reversed sequence hereof can denote a deliberate quotation⁴¹. Another resemblance is the topos of the adjuncts of time: in 5:11 one drinks from early in the morning till late into the evening (*maskine bubboqer ar' ult're hanneseft*), in 56:12 from 'this day till tomorrow' (*x'hava kaze vom mahar*). These adjuncts of time are not exactly similar: in 5:11 one counts in parts of the day, in 56:12 in whole days. The last motif is characteristic for the drinking song: It expresses the recklessness of people who do not want to think about the fact that the day of tomorrow will put an end to a life of pleasure (Amos 4:1f), or who precisely because of that want to make the most of to-day (cf. Isa 22:13 'Wisdom of Solomon 2:5-9')⁴². The cry of woe therefore establishes 'want of knowledge' (5:13 *nabbri' dā at* cf. 56:10, 11b *lō vād ū thabinš*) 'following they do not regard' or see (vs.12 *lō vabbīšū ... lō rā ū*).

The sixth and last cry of woe of Isa 5 goes back to the theme of the drinking bouts: 'Woe to those who are heroes at drinking wine and valiant men in mixing strong drink who acquit the guilty for a bribe, and deprive the innocent of his right' (vs 22f). The accusation which is connected here to the cry of woe suggests that the drinking-bout is paid for by unjust behaviour. Maybe that accusation is already contained in the way of addressing 'heroes valiant men' (*gibhorni anš haviš*). These are men of power who misuse their social position in the administration of justice to organise banquets for themselves⁴³.

The last colon of 56:12 (*gādōl veter nr' ūd*) has two different explanations but perhaps a third is possible which contains a typical word relationship with S1. From Vg, Tg⁴⁴, Martin Luther, AV and StV on, there is an explanation which gives to *veter* a comparative function: 'Tomorrow shall be as this day and much more abundant' (AV). Because it is not easy to see why the day of tomorrow will be better than the present day others explain *veter* and *nr' ūd* as adverbs of grade (relatives): 'And tomorrow shall be like this day, great beyond

⁴¹ P.C. Beemjes, 'Inverted Quotations in the Bible: A neglected Stylistic Pattern' *Bib.* 63 (1982), 506-523.

⁴² Tg 47:19 816 (G. Andre).

⁴³ Delitzsch, a.c. 115.

⁴⁴ Isa 56:12 is lacking in LXX.

measure (RSV).⁴⁵ A third explanation has been proposed by Bonnard⁴⁶ and has found its way into TOB: 'Le surplus est en abondance'. Then *veter* (residue) refers to 'strong drink' in the preceding verse line. This same use of *veter* also occurs in SI: 'Half of it I burned in the fire, I also baked bread on its coals... and shall I make the residue of it an abomination' (44:19). We dare to make a connection between the meaning of the word *veter* in 56:12 and 44:19. Both times the question is that the use of the residue, here of wood, here of wine, shows the wrong attitude of the user. In this way he takes a direct stand against God.

The remarkable similarities between the beginning of 56:9-57:13 and SI and FI end until further with 56:12. The following verses, 57:1-2, are firmly related to 56:9-12, because they pronounce the moral judgment over the situation that has just been described (vs. 1a-b') and, next, adumbrate 'the eternal destiny' of the oppressed (vs. 1b-2),⁴⁷ but the terminology of these verses is largely derived from the psalms⁴⁸. This can explain the fact that we cannot establish here any affinities with SI or FI.⁴⁹ Neither do we note in 57:3-6 any parallels with the two predecessors of TI, although terms like *grā* (vs. 3) and *zera* (vs. 3f) as well as the disputation style can be investigated further. Only in vs. 7 does another segment begin, showing great affinity with FI and SI, as we saw in section I.

Our research of Isa. 56:9-57:2 demonstrates that TI depicts the abuses around YHWH's holy mountain in contrast to God's intention with the place of salvation, described by SI in 55:1-2. In doing this he uses images and idiom from FI and SI, such as the watchman (57:2f), the shepherd (40:1), and the drinking bout (5:1f-23f). The predecessors of TI within the book, therefore, more offer the theological background against which he draws the sad situation in the postexilic community.

Conclusion

This study offers an example of the way in which TI uses the literary legacy of FI and SI. The aspect of representation ought really to belong to the definition of an example. In that aspect the word 'example' is rather premature here. Only further investigation of TI can determine according to which pattern his predecessors have left their traces within his prophecies. Present-day exegesis does have an inkling of this fact itself. However, to determine the

⁴⁵ Alexander, o.c. 339f; T. K. Cheyne, *The Prophecies of Isaiah II*, London, 1882, 67; H. Duhm, *Das Buch Jesaja* (HK 3.1), Göttingen, 1892 (1968), 475.

⁴⁶ Bonnard, o.c. 156. Thus already Gesenius, o.c. 77, referring to Ps. 31:4.

⁴⁷ B. Renaud, 'La mort du juste, entrée dans la paix' (Is. 57:1-2), *Re. SR* 51 (1977), 3-21.

⁴⁸ Westermann, o.c. 755.

⁴⁹ Odeberg, o.c. 95.

extent and the character of the Isaianic legacy in TI, much study is still required.

The text unit which was investigated here does not yet permit general conclusions concerning the influence of the first and the second Isaianic master upon the third. In any case the parallels that were found do not deny the independence of TI in language, poetical form or way of thinking. We stand — at least in 56.9-57.13 — before a literary and theological personality in his own right. Selectively, purposefully and subtly, he has used the prophecies of FI and SI for his particular message in a situation that was quite different. Therefore the term 'antithetical style' does not seem apt to us. One thing, however, is certain. In this passage TI uses intensively the heritage of his two predecessors: not only their range of ideas but also their way of voicing. The question whether this prophecy must be called an early phenomenon of scribal activity can only be answered after a similar research of the rest of TI. However, that question does begin to arise.

We therefore hope that this study is not misplaced in a volume dedicated to a scholar who has devoted his life to the study of apocalyptic. TI does not answer the criteria which this savant himself determined for that kind of writings⁵⁰ although others have wished to see the beginning of the apocalyptic literature in this last Isaianic prophet⁵¹. However, the continual care of Jürgen Lebram not to see apocalyptic from a point of view of *Ideengeschichte* but to investigate it closely according to its literary character, is an example and an inspiration for the studying of biblical texts which, chronologically, are not far distant from the apocalyptic era.

⁵⁰ *JAF* III 192 (1967) (J. C. H. Lebram).

⁵¹ Hanson, *o.c.* 186-202.

These commentaries and monographs are referred to in the following notes by their author's name.

Judah intermarriage with foreign women and divorce. Many of them, however, subscribe to the view of C. A. Smith² that the passage originally treated only the theme of divorce³. In their opinion, vs. 11-12 (or 11b-12⁴ or even 11b-12a⁵) are a later addition. It has been pointed out that in a community that permitted polygamy contracting a new marriage with a foreign woman has in principle nothing to do with divorce⁶ that because of the descriptive character vs. 11-12 do not tally with Malachi's style and that criticism of mixed marriages contradicts the prophet's universalism attested by Mal. 1:11⁷.

This text analysis must be called into question. The motive faithlessness mentioned in vs. 10b does not refer to divorce. The very phrasing of the text contradicts this interpretation. That vi. 11 cannot derive from the prophet because of its descriptive character is refuted by Mal. 3:16. It may be admitted that the denouncement of mixed marriages is at variance with the universalism of Mal. 1:11 but this fact does not prove the inauthenticity of 2:11 since Mal. 1:11-14 is a later addition to Malachi's prophecies⁸. *More decisive, however, is our conviction that Mal. 2:11-16 does not deal with divorce at all.* The opposite view to this present day shared by all commentators is based on a very disputable interpretation of vs. 16 which in our opinion does not speak about repudiation but about the secondary status of a former Jewish wife. In point of fact the main theme of Mal. 2:10-16 is the marriages contracted by members of the Yahweh community with foreign women. These relations jeopardized the national and religious unity of Israel and entailed a faithless treatment of the Judean wife of one's youth. Accordingly at least vs. 11 is vital to Malachi's argument.

The background of our pericope should be sought in the social and economic situation prevailing in Judah during Malachi's lifetime. By marrying foreign women Judeans tried to share the privileges of their alien overlords. The common cause they made with them gave rise to severe tensions between a well-to-do class and the poor in one and the same religious community⁹.

¹ Op. cit. 340.

² Newark: Marc Seltin, Hanser-Elger, Rendtorff (RGG⁴ IV col. 629), VanGemmer, Mason and Renke (p. 38) who distinguish three sermons linked by the theme of *faithful vs. unfaithful*. vs. 1-3, 4-6, 7-14 so Bandman. Beertweck, see the opinion that vs. 1-12 are added as an introduction. Verhoef and Rudolph strongly contest the view that Mal. 2:10-16 is a later literary unit. An analysis of the text which considers vs. 1-2 a later addition entails a so the deletion of *remn* in vs. 13a.

³ So e.g. VanGemmer.

⁴ So e.g. Elger.

⁵ Cf. Smith, Marti, Seltin.

⁶ Cf. Seltin.

⁷ Cf. Seltin.

⁸ Cf. Elger, Horst, Rendtorff (RGG⁴ IV col. 628) and van der Woude.

⁹ Only well-to-do people could permit themselves polygamy. The 1st cause of the Judean community by marriages with foreign women is exemplified by Ezra 9:1ff and Neh. 13:23ff.

Malachi piously persuaded that the mixed marriages constituted a menace to the national and religious unity of Yahweh's people, was induced to raise his voice against these destructive developments that inevitably would lead to an estrangement from Israel's spiritual heritage, particularly with a new generation, and to an undermining of the covenant community.

In view of the imperiled brotherhood Malachi begins his protest by asking 'Have we not all one Father? Did not one God create us?' Why then are we faithless to one another by violating the covenant (community) of our forefathers? (vs. 10). The one father is neither Adam nor Abraham or Jacob — but as indicated by the parallel line 'Yahweh', not in the sense of the Father of all men but as the Father and Creator of Israel (cf. Is. 43.1-15; 44.7; Ps. 102.19 etc.). Salvation history had united the Lord with his people and this connectedness is the very foundation of mutual loyalty in the bosom of Israel's community. The one God and Father makes faithlessness an anomaly, incompatible with his will and the covenant of the forefathers. *Brûn* may have here already as in vs. 14 the meaning of covenant community. What is clear however is that vs. 6 does not refer to divorce. The expression *te h'ahm* would not have been chosen by the prophet if he had had in mind the relation between a man and his wife. Furthermore, divorce as such could hardly violate the covenant community, cf. Deut. 24.1. Our text envisages the internal controversies in the Judaeon community engendered by those who preferred social privileges and economic gains to religious and national loyalty and unity by marrying foreign women. Malachi does not shrink from calling this conduct *to'eh* an abhorrence to the Lord — because he knows of his people's at stake just like Ezra some decades later denounced mixed marriages as an abomination (cf. Ezra 9.1-10; 10.14). Because Judah loves and marries 'daughters of a foreign god' i.e. foreign women who do not worship the Lord,¹⁴ the *qôdës* which is violated. The repeated use of *hittil* to violate not only corroborates the interpretation that the unity of the community is jeopardized by intermarriage but also suggests that *qôdës* which is synonymous

¹³ Some manuscripts of LXX transpose the first two clauses of vs. 10 due to the desire to give God the first place, because 'father' was understood as Abraham. The same interpretation of father was proposed by de Simey (1908). Cassiodorus in more recent times by van Bulmerlinck and Jones. Abraham found an allusion to Adam, Aben Ezra, David Kimchi, Gersonides and more recently de Moor and Horst to Jacob.

¹⁴ So the majority of recent commentators.

¹⁵ The term is not only used for the faithlessness towards the covenant, but also with a social connotation, cf. Judg. 9.23; Lament. 1.2.

¹⁶ Mitchell's explanation, 'has the alliance of Yahweh's people with other nations is meant to utter a warning saying: Many commentators consider vs. 10 a relative participle, the signatory that He loves — but it is improbable that the verbal forms *ahab* and *h'ahm* have a different subject. In contradiction to vs. 11a, Judah in vs. 10 is masculine because individual members of the community are meant.

with covenant community¹⁶ in vs. 10. Ezra 9.2 points equally in this direction by saying that mixed marriages engender mixing of 'the holy seed with 'the people of the land'.

Vs. 12 states 'he desire that anyone who does this abomination may be banished by the Lord from the dwellings of Judah together with all his relatives'¹⁸, even though he is a worshipper of the Lord. The metre, the wording and the contents of the verse strongly suggest that it is a gloss¹⁷. But even if it is authentic¹⁸, it need not be discussed here in detail, since the contents which harken back to the preceding verses cannot but be taken as a confirmation of the point we are trying to make, i.e. that Mal. 2.10-16 speaks about mixed marriages and their consequences.

Marrying foreign brought about another evil¹⁹: 'disdainful treatment of the Jewish wife whom the man had married in his youth. But before stating explicitly what he wants to show up, the shameful treatment of the wife of the youth, the prophet exhibits the mental blindness which had taken possession of so many of his compatriots. While they violate the community by their conduct, they fail to understand why the Lord refuses to look at their offerings and to accept them graciously. Are they not drowning the altar of the Lord with their tears? Ma'achi answers that Yihweh bears witness against each of them on behalf of the wife of their youth to whom they are unfaithful although she is their *hetheret* and *eret heth*. Usually *hetheret* is interpreted as partner, but it must be doubted that Ma'achi only wanted to state that the wife was the man's companion in life (for this would hold true of the foreign wife as well). Therefore, it is more probable that the word designates the woman as belonging to the same national religious community as that of her husband (cf. for the religious connotation of the term Is. 44.11). Similarly *eret heth* does not seem to refer to a woman united to her husband by means of a connubial contract, but to a woman who was a member of the covenant community to which also her husband belonged²⁰. That *heth* means 'covenant,

Some interpret the expression of the sanctuary of Yihweh (Smith, Mart., Mitchell, Chazy, Denon, others) 'Judah = the holy people of Yihweh' (Verhoef, *Van de Tempel*, Berlin) of the holy and of Rudolph, 'of the holiness of Yihweh' (recently Schreiner, *Mischeken*, Ehescheidung, ZAH 91 (1979), 233).

¹⁶ The meaning of *er kome* is still unclear, cf. Verhoef and van der Woude for a list of proposed interpretations.

The curse falls on the audience of the prophetic utterance, not on their spirit, and not on the unfaithful, cf. vs. 16.

¹⁷ So Verhoef and Rudolph.

¹⁸ Perhaps *eret* is a substantivisation in the sense of 'shame', 'shamefulness' (cf. Ps. 74.44, 8, 74.18, Job. 2.6 and M. Dahood, *Psalm 137* (Anchor Bible), Garden City, NY, 1966, 42, 15 J. and D. J. *Evolution of Prophecy in Israel* (Biblica et Orientalia 20), Rome, 1968, 191, L. Sabottka, *Zephaniah* (Biblica et Orientalia 25, Rome, 1977, 88). Detection of *eret* is unwarranted (despite LXX) and only based on the false thesis that the prophecy of Ma'achi originally spoke of divorce only.

¹⁹ Correctly so Rudolph.

community is intimated by Mal 2:10-13¹⁴ and Ps 74:20a¹⁵ (cf. also Dan 11:28, 30, 32 and the use of *ḥerē* in the Dead Sea Scrolls)¹⁶

In vs. 14 the use of *bagad* does not necessarily imply divorce. The prophet denounces the disgraceful treatment of the Jewish partner by her husband who had married a foreign woman upon whom he bestows all his attention and love. As indicated by the use of *leheret* and *eset ḥerit* the essential faithlessness, however, concerns the neglect of the Jewish wife as a member of Israel's religious community. The predilection for the foreign wife means the subordination of the Jewish wife who is humiliated and despised. Meanwhile the new family was drift away from Israel's religious and cultural heritage, cf. Neh 13:23-27.

Mal 2:15 is one of the most difficult passages of the whole Old Testament. It would be a hopeless task to record all the attempts that have been made to explain this verse.¹⁷ Exegetes who find in it a reference to Genesis 2:4 take *ehād* as 'one single person' and interpret that the Lord did not create man as a single individual (cf. Radoiph: 'Er hat ja nicht ein Einzelwesen erschaffen'). A similar interpretation is proposed by those commentators who alter *w'lo* into *h'lo*¹⁸ and translate: 'Did He not create (them) as one?' These interpretations have the drawback that they entail a number of text emendations in the rest of vs. 15a¹⁹ which detract from the reliability of the proposed translations on the background of Genesis 2. Apart from this, it does not sound plausible that vs. 15 alludes to this chapter since a Jewish man and a foreign woman constitute no less a conjugal unity than a Jewish man and a Jewish woman.

Equally improbable is the interpretation already propounded by Jerome that connects Abraham with the 'one' (cf. Is 51:2; Ez 33:24) who did not repudiate Sarah although he had only a rest of life (because of his age) and desired to have progeny. In that case *ruah* would have a different meaning in vs. 15a and vs. 15b.

Others render *h'ehād* by 'no one', 'nobody'.²⁰ But it is well known that the author of the verse could refer to 'no one' by 'that one' (*hū'ehād*).

With things as they are, the text of the Septuagint which twice reads ἄλλος (Hebrew *ahēr*), would seem to deserve special notice. If we change *ehād* into *ahēr* and if we interpret the latter word in the sense of 'foreigner', 'non-Jew', a

¹⁴ Psalm 74 dates to exilic times.

¹⁵ Cf. A.S. Kapelrud, 'Der Bund in den Qumranschriften', *Bibel und Qumran*, Hans Bardtke zum 75. Geburtstag, Berlin, 1968, 137-149.

¹⁶ Cf. de Moor, van Buuren and Verhoef for lists of interpretations.

¹⁷ Cf. Deissler ('le verset fait manifestement allusion à Gén. II, 24') and Radoiph.

¹⁸ Cf. Wellhausen, van Hoonacker, Selim, Notscher, Deden, Deissler.

¹⁹ Cf. Radoiph who changes *h'ruah* to *ahēr* (flesh and *ruah*, spirit) in a new way. He further adds *me'et* to *ahēr*.

²⁰ Ken and Fung-Sing interpret *h'ehād* as 'nobody'. *hū'ehād* however as referring to Abraham. But Abraham did not seek the promised progeny only (Hagar).

²¹ Cf. Vollenmeier and Horst.

meaning that is widely attested in later Hebrew⁹ we can render vs. 15 as follows:

A foreigner does not do this,
as long as he has a remnant of spirit
What is such a foreigner?
One who wants godly children!
Then take heed to your spirit
and let no one be unfaithful to the wife of his youth!¹⁰

In accordance with Mal. 1.11, the glossator to whom we owe our verse holds up worshippers of other gods as an example for the people of the Lord. A foreigner, he claims, would not undermine the religious and national unity of his community the way Malachi's compatriots do. He would wish for a new generation attached to the spiritual heritage of his religion. The strange expression *zera' tihim* rendered above by 'godly children' for want of a better translation seems to refer to descendants who worship the same gods as their fathers revere, and who do not invade their community with the use of *zera' haqqodes* 'holy seed', 'holy community' in Ezra 9.2. Vs. 15 comments on the preceding verse and makes an attack on marriages with foreign women.

According to all commentators whose works we have consulted vs. 16 speaks about divorce. Some of them regard *šāne'* (if they do not change the text as a verbal adjective in the sense of a participle and assume that the subject of the first person singular is suppressed: 'for I hate sending away', i.e. 'or I hate divorce'¹¹). The Lord would be the subject of *šāne'* and *šāne'* would mean the repudiation of the woman!¹² Cf. Deut. 24.1-4. Others wish to read *šillah* (perf. pi'el) instead of *šāne'* (inf. pi'el) and render: 'if a hater repudiates', i.e. 'if one repudiates because of hatred'¹³, hatred being interpreted in the sense of aversion or neglect.¹⁴ The disadvantage of the first proposal is that vs. 16ab cannot be retained in its present form.¹⁵ The second interpretation avoids emendation of vs. 16b, if vs. 16ab is rendered by: 'If a

⁹ Cf. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babel and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York, 1950), I, 41.

The change *šāne'* into the 3rd pers. sing. of the verbal form of the 2nd pers. sing. in the suffix of the noun is statistically possible in Biblical Hebrew. Cf. Is. 1.29. Ps. 49.20 and Kell. Verhoef and Schreiner, 213.

¹⁰ So Rudolph Horn, reads 'Yahweh hates divorce'. Others change *šāne'* into *šāne' l-* 'I (= Yahweh) hate'. Cf. Elliger and Botterweck.

¹¹ The verb *šāne'* in the sense of divorce is attested in the Aramaic of the Trierhame papyri, not however in Biblical Hebrew. Having come of course into divorce in Deut. 24.1ff.

¹² E.g. van Hoonacker, Junker, Nötscher, Chazy.

¹³ Cf. the dictionaries.

man divorces (his wife) because of aversion... he covers his garment with violence... but it must sincerely be doubted whether in Old Testament times even a prophet would have denounced divorce as a crime. Deuteronomy 24 tells against this interpretation.

We hold the opinion that *šallah* does not mean 'send away', 'repudiate' or 'divorce' in vs. 16. It is much more probable that the verbal form ¹⁷ is an abbreviation of the idiomatic expression *šallah yad* (the same abbreviation can be found in 2 Sam. 6.6 and Obadiah 3) that designates a morally detestable hostile act.¹⁸ We can render as follows:

for he who neglects (his Jewish wife)
puts forth his hand (in hostility)

This interpretation tallies perfectly with... and covers his garment with violence... likewise an idiomatic expression for (the result of) a violent act. It turns out that vs. 16 constitutes the direct continuation of vs. 14.

Malachi does not propound a general statement (as suggested by commentators) that contradicts Deuteronomy 24, but he makes a vigorous attack on the prevailing practices of his time: the subordination and maltreatment of married Jewish women because of foreign heathen wives. It should not surprise us that Yahweh is expressly designated in this connection as 'the God of Israel' thus accentuating that He is concerned about the community of His chosen people.

If the foregoing short interpretation of Mal. 2.10-16 stands up to scrutiny, the inference may be drawn that the text does not deal with divorce and cannot be looked upon as a prelude of what Jesus had to say about it (Matt. 9.6, 9, 19). Accordingly, the pericope does not contradict Deut. 24, but rather paved the way for Ezra's struggle for a pure community and his call on the assembly at Jedah to separate themselves from alien contacts.¹⁹

¹⁷ Many change it to *šallah yad k'harš*.

¹⁸ Reading *šallah* (qal).

¹⁹ Cf. P. Humbert, *Etendre la main* 1.7 (2-962): 181-95.

²⁰ As asserted by nearly all commentators.

²¹ Cf. Ezra 9-10.

A CASE OF REINTERPRETATION IN THE OLD GREEK OF DANIEL II

by

ARIE VAN DER KOOIJ

Our jubilee has made an important contribution to the study of the Book of Daniel, paying in particular attention to the phenomenon of apocalyptic interpretation of history ('apokalyptische Geschichtsdeutung'). The present article will deal with the Old Greek version of Dan. II, a chapter which, in its Hebrew form, offers such an interpretation of history.

1

The text of the Old Greek of Daniel (LXX Dan.) is attested by a very small group of manuscripts: ms 88, the Syro-Hexaplar and the Chester Beatty Papyrus 46.¹ Because of its late (round 300 A.D.) and 4s type (pre-hexaplaric) the last witness is most important. For his Göttingen edition J. Ziegler, however, had only access to a part of the Daniel-text of this papyrus. In recent times the Daniel-text of 967 has been edited by A. Gressen, W. Hamm and R. Roca-Puig.

LXX Dan. belongs together with LXX Isaiah, Job, Proverbs and 1 Esdras to the freely translated books of the Septuagint. In terms of classical

¹ See J. Ziegler, *Sacramta: Daniel: Rec. Pro.* (Septuaginta Vol. XX. 2) Göttingen, 1954. He had only access to the text of Dan. 3, 2, 5, 27, 3, 26, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

A. Gressen, *Die Septuaginta: Text der Bücher Daniel Kap. 1-12* (Septuaginta Vol. XX. 2) Göttingen, 1968.
W. Hamm, *Die Septuaginta: Text der Bücher Daniel Kap. 1-12* (Septuaginta Vol. XX. 2) Göttingen, 1968.
R. Roca-Puig, *Textos de Daniel Kap. 1-12* (Septuaginta Vol. XX. 2) Göttingen, 1968.
R. Roca-Puig, *Textos de Daniel Kap. 13-12* (Septuaginta Vol. XX. 2) Göttingen, 1968.
R. Roca-Puig, *Textos de Daniel Kap. 1-12* (Septuaginta Vol. XX. 2) Göttingen, 1968.
R. Roca-Puig, *Textos de Daniel Kap. 13-12* (Septuaginta Vol. XX. 2) Göttingen, 1968.
R. Roca-Puig, *Textos de Daniel Kap. 1-12* (Septuaginta Vol. XX. 2) Göttingen, 1968.
R. Roca-Puig, *Textos de Daniel Kap. 13-12* (Septuaginta Vol. XX. 2) Göttingen, 1968.
R. Roca-Puig, *Textos de Daniel Kap. 1-12* (Septuaginta Vol. XX. 2) Göttingen, 1968.
R. Roca-Puig, *Textos de Daniel Kap. 13-12* (Septuaginta Vol. XX. 2) Göttingen, 1968.

Comp. R. A. Kraft, 'Septuagint' in *IBR* (Abingdon, 1976) 54. He classifies LXX Dan., Isaiah, and 1 Esdras as 'nonparaphrastic free renderings'. See also R. Sollamo, *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint* (AASF 19), Helsinki, 1979, 264 (LXX Dan. as one of the most freely rendered books of the Septuagint). On the question of 'literal' and 'free

antiquity itself LXX Dan. is to be classified as a *sensus de sensu* translation.⁴

As to date and place of origin it is quite probable that LXX Dan. has been written in the second half of the second century B.C. in Egypt (Alexandria). Arguments for this dating are *inter alia* specific relations between LXX Dan. and 'Macc.', and between LXX Dan. and LXX I Esdras.⁵ An interesting piece of evidence which points to Ptolemaic Alexandria as place of origin is the expression $\gamma\pi\alpha\mu\alpha\tau\kappa\eta\tau\epsilon\gamma\eta$ in 11.17⁶. To this the use of $\gamma\pi\alpha\mu\alpha\tau\kappa\alpha\varsigma$ in 11.4 may be added. In LXX Dan. 11 the expression 'the king of the South' has been rendered by 'the king of Egypt' whereas the other one 'the king of the North' has not been interpreted in such a way. This element too is in favour of an Egyptian locale, because the expression 'the king of the South' (= the king of Egypt) would have been misunderstood by Egyptian readers.

II

Chapter 11 of the Book of Daniel presents in the form of prophecies a survey of history from the age of the four Persian kings down through the Hellenistic age culminating in the reign of Antiochus Epiphanes. These prophecies are of the type of the so-called *vaticinium ex eventu*, attesting a literary genre which is also known from ancient Babylonia, Egypt and Egyptian Judaism.⁷

As to LXX Dan. 11 the important question is: how has its author dealt with the prophecies in his chapter? Did he produce a Greek text in which the

translations see J. Hart, *The Prophecy in Ex. 21:10 in Ancient Biblical Exegesis* (MSL XV, Cologny, 1979). For characteristics of LXX Dan. see especially A. Bracco, *Prophetie und Apokalypse in der Septuaginta. Prophetie Daniel und ihre Verankerung in der Septuaginta* (BStZ II 23, Freiburg im Breisgau, 1979). J. A. Montgomery, *The Book of Daniel* (ICC, Edinburgh, 1927, 1959), 15-39. The unpublished thesis of A. P. J. McCrystal, *Studies in the Old Greek Translation of Daniel* (Oxford, 1980) was not available to me.

⁴ For this expression see S. Brock, 'Aspects of Translation Technique in Antiquity', *GRS* 20 (1979), 69-87. G. J. M. Bartelink, *Hieronymus: Liber de optimo genere interpretandi* (Ep. 57, Leiden, 1980), 46ff.

⁵ See Blau, *Septuaginta*, 7-9, 43. Montgomery, *Daniel* 38. R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (Oxford, 1929), 11. On the close relationship between LXX Dan. and I Esdras see Lohm, *Septuaginta* I, 269-79 (note 1 and 2). On the date of Esdras see Z. Farber, 'The Maccabean Esdras in the Light of LXX Esdras', in *The Septuaginta: Studies in Honour of John Strugstad* (Hever, on his sixtieth birthday, ed. by A. Pieterma and C. Cox, Mississauga, Ontario, 1984), 141.

⁶ Comp. P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* Vol. I (Oxford, 1972), 470 and Vol. II 680. Montgomery, *Daniel*, 420.

⁷ For Mesopotamian see e.g. H. Unger and S. A. Kaufman, 'A New Akkadian Prophecy Text', *JAO* 95 (1975), 1-5. A. K. Grayson, *Assyria and Babylonia* (Ox. 49, 1980), 183f. For Egypt see e.g. J. Gwyn Griffiths, *Apocalypses in the Hellenistic Era: an Apocryphism in the Mediterranean World and the Near East* (ed. B. Helldén, Tübingen, 1983), 272-293. For Egyptian Judaism see J. J. Collins, *The Sublime Oracles of Egyptian Judaism* (SBL Diss. Ser. 13, Missoula, 1977).

prophecies as *validum et eventum* make sense? Did he know to which events the Hebrew text alludes? A. Bladau is quite pessimistic about this last question. In his view the author of LXX Dan. knew next to nothing of the political events Dan. 11:5-39 refers to: „die Ereignisse aus jüngerer Zeit, die Kriege, Bündnisse, Verschwägerungen der späteren Ptolemäer und Seleukiden, sind ihm unbekannte Dinge“.¹⁰

Some elements in LXX Dan. 11, however, do not support this view. An interesting one for instance is the rendering of *Πορταῖς* in vs. 30: Hebrew *Atana*. Here the translator offers a correct interpretation, for Dan. 11:30 refers to the Romans who in 168 B.C. forced Antiochus IV. to leave Egypt.¹¹

Farther one has also to take into account the possibility that LXX Dan. alludes to other events than the Hebrew text does, or that LXX Dan. presents a different view on some event.

All this requires a full analysis of LXX Dan. 11 in comparison with MT Dan. 11. Such an analysis should be carried out on several levels: not only on the level of word-word relations between Hebrew and Greek (which dominates so much in the method of analysis of Bladau), but also on the level of syntax, style, and semantics of the Greek text, both in comparison with the Hebrew and on its own, on the level of the context of LXX Dan. as a whole, and on the level of interpretation or reinterpretation of the prophecies.¹² Within the limits of this article we confine ourselves to one of the verses of Dan. 11: vs. 4.

III

The Hebrew (Masoretic) text of Dan. 11:14 reads in translation as follows:

And in those times many shall stand up against the king of the South, and violent men among your own people shall lift themselves up in order to fulfil a vision, and they shall stumble.

This verse forms part of the prophecies (vs. 10-19) about the exploits of Antiochus III (223-187 B.C.). Vs. 14a refers to political actions against the king of Egypt in the last years of the third century B.C. Vs. 14b knows of violent men among the Jewish people in Judaea who try by means of violent actions

¹⁰ Bladau, *Die Septuaginta*, 88.

¹¹ For exegetical elements in LXX Dan. 11 see F.F. Bruce, 'The Earliest Old Testament Interpretation' in *The Witness of Tradition* (OTS 17), Leiden, 1972, 42f.; R. Hanhart, 'Die Übersetzungstechnik der Septuaginta. Interpretation, Daniel 11:30 und die Ägyptenzüge des Antiochus Epiphanes', in: *Monographs of the Dominican Biblical Society* 138, Leuven, 1981, 36-137.

¹² I have dealt with these levels in my forthcoming article 'The Septuagint and the Exegesis of the Bible'.

to fulfil a vision. These men are characterized in a very negative way. It is not very likely that the choice of the word *preis* (violent one) has been made in order to express the idea of breaching (*preis*) the Law.¹² It is more probable that the author of Dan. 11 uses the plural of *hai preis* (comp. Ez. 18.10) in order to condemn their violent way of fulfilling a vision, because this conflicts with the view of the Book of Daniel.¹³

It is not clear which Jewish group is meant,¹⁴ but from vs. 14a one may assume that it was an anti-Ptolemaic group or party. They apparently believed that the time of fulfilment of a vision (or visions – i.e. prophecies, in a general sense¹⁵) had come.¹⁶ One is tempted to think of the time of 202 or 201 B.C. when Antiochus III occupied Palestine including Judaea and Jerusalem.¹⁷ Ptolemaic Egypt seemed to be the opposing party. In that case the ‘stumbling’ of the violent men (end of vs. 14) refers to the successful counterattack of the Ptolemaic army in the winter of 201/200 B.C. – resulting in the reoccupation of Palestine.¹⁸

IV

Daniel 11.14

MT Dan. (Kethib): LXX Dan. (ed. Ziegler)

καὶ τὴν ἡμί- καὶ ἐν τοῖς καιροῖς ἐκείνοις
 ῥῆμα ἰσχυ- διανοίαι ἀναστήσονται
 ἡμὶ καὶ ἐπὶ τὸν βασιλεὺς Αἰγυπτίου
 καὶ ῥῆμα ἰσχυ- καὶ ἀνοκηθήσεται τὰ πλεονεκτήματα τοῦ ἔθνους σου

¹² F. Meyer, *Ursprung und Anfang des Christentums*, II, Stuttgart und Berlin, 1921, 270.

¹³ See J. H. Lebraun, 'The Pre- of the Jewish Apocalypsts in *Apocryphum*, ed. Hellholm, 194. With his use of the word *hai preis* one may compare the use of *αἰρεσις* by Josephus denoting members of the Zealot party, see M. Lurie, *Da Zagan* (AT, 1), Leiden, 1976, 42-47, on the word *αἰρεσις*. For the equivalence *preis* = *αἰρεσις*, see LXX Jer. 7.1.

¹⁴ For various suggestions see A. Schaller, 'Die Bne parusim bei Daniel 11,14', ZAW 14, 1894, 45-51 (the Tobiads); F. Taubler, 'Jerusalem 701 to 699 B.C. I: On the History of a Messianic Movement', JQR 7, 1946-47, 91; B. Z. Wacholder, 'The Dawn of Qumran: The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness' (MHC 1, 1), Chicago, 1958, 202 (Is Daniel's Reference to the Unfulfilled Vision an Allusion to Qumran?). For a critical discussion see V. Teicherkover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York, 1975 (1959), 77-80.

¹⁵ As is the case with the similar expression *hym kaim* in Sirach 36.15.

¹⁶ Cf. J. H. Lebraun, *Das Buch Daniel* (Zürcher Bibelkommentar, AT 23), Zürich, 1964, 27.

¹⁷ See H. H. Schmitt, *Untersuchungen zur Geschichte Antiochus des Grossen und seiner Zeit* (Historia Einzelschriften 6), Wiesbaden, 1964, 235f. on the chronological aspects of this event.

¹⁸ Cf. N. W. Porteous, *Das Danielbuch* (ATD 1, 13), M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (W. NT 3), Tübingen, 1973, 4. On the Ptolemaic military action itself see below.

yns'w- και ἀναστήσεται
 th mnd h=nn- εἰς τὸ ἀναστήσαι τὴν προφητείαν
 wnkšlw- και προσκοῦσθαι

As for the Greek text Pap. 967 has the reading διανοίαν¹⁹ (instead of οὐνοῦναι), but this reading does not make sense as object of the verb in this part of the sentence. It may be due to a mechanical error (comp. the beginning of the next word in the Greek text).

There are some striking differences between the MT and the LXX of Dan 11:14²⁰. We will deal with them on several levels in order to find out which may be the reasons for them.

On the level of word-word relations the following observations can be made:

rhym - οὐνοῦναι according to Bludau the Greek here reflects a different Hebrew *variance* (*rhym*)²¹ another possibility is the reading of *rh* as *th* ('hear').

— the king of the South' - 'the king of Egypt' - see above

whny - και ὀνοικοδομοῦσι a rendering via *hny hnh* ('to build')

prsy - τὰ κρηττοτά a rendering via *pry* ('breach') for this equivalent see Amos 9:1 (MT and LXX: For *hnh* + *pry* compare Eccles. 1:3)

yns'w- και ἀναστήσεται the singular in the Greek text is in line with the sing. of the preceding verb

h=nn- τὴν προφητείαν for this rendering see also 2 Chron. 32:32 and Sirach 36:15 (14). In LXX Dan this rendering of *h=nn* is not the usual one - in other instances this Hebrew word is translated as ὁρατός or ὁραμα

The differences between MT and LXX are however not only a matter of some word-word relations: they affect also the syntax of the whole sentence. Whereas MT consists of three parts containing a verb in each of them, LXX is a sentence composed of four parts, with a verb in each of them. In MT all verbal forms are in the plural - in LXX the situation is as follows: one verb in the plural (subject: thoughts), two verbs in the sing. (he) and one in the plural (they). It stands to reason that 'he' in LXX is 'the king of Egypt'.

The next question concerns semantics and lexical aspects. What does the Greek text of the LXX mean semantically? Does this text make sense on its own, or not? In translation the text reads as follows:

¹⁹ See Geissen, *Septuaginta-Text* 252.

²⁰ The so-called Theodotion-text, on the other hand, is in agreement with MT: και ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ ὅλα τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐκείνη καὶ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ ὅλα τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐκείνη καὶ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ ὅλα τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐκείνη.

Bludau, *Ubersetzung* 73.

And in those times thoughts shall stand up against the king of Egypt and he shall rebuild the ruins of your people and he shall stand up in order to realize the prophecy, and they shall stumble

The word *δυναμις* in our text has the meaning of 'thought' in the sense of (*plotia*) intention or plan (comp. also LXX Dan. 1. 25 (*δυναμεις* — MT *nihsbat*). For its plural see for instance LXX Jos. 5.1 (MT *lh* — comp. further plurals like βουλαι, Dan. 7.8) λογισμοι (11.14), and μεριμναι (11.26).

The expression *ἀνικοδομεῖν τὰς πεπτωκότας* is also found in LXX Amos 9.11 καὶ ἀνικοδομήσου τὰς πεπτωκότας αὐτῆς. For *πεπτωκότα* in the sense of ruins see also LXX Isaiah 49.19 (the ruins of Zion).

As to the phrase *ἀνυστῆσαι τὴν προφητείαν* LXX Ez. 13.6 is to be mentioned τοῦ ἀνυστῆσαι λόγον (MT *lygm dhr*, in connection with false prophets). A similar expression is used in LXX Sirach 36.14 καὶ γὰρ οὐκ ἀνυστῆσαι τὴν προφητείαν (Hebrew *hgm h'zwt*). Its meaning is 'to fulfil prophecies' (for *lyg/yim* in this sense comp. 1 Sam. 3.12 (MT *'gym* — LXX ἐπεγρόν)). The last verb of our text (*προσκατατίει*) occurs also in 11.19.33.

Semantically the text of LXX Dan. 11.14 can be considered as making sense. But at the same time it will be clear that with all this the full meaning of the Greek text is not yet established. The text presenting itself as a prophecy requires further examination, mainly as to the question to which events it refers.

As for the wider context LXX Dan. 11.14 forms part of the prophetic passage of LXX Dan. 11.2.12-3. This part of the Old Greek of Daniel is called *συμπε* and *προφταναί* (10.1). It contains what will happen to the people of Daniel in the last period, 3 days (see 11.14), being revealed to him by a divine messenger. The things which will happen are called *προφταναί* (10.11-15, 24-9; MT *dhr*) i.e. events which are seen as decisions of God. One of these *προφταναί* is LXX Dan. 11.14. From this it follows that this text can be treated as a prophecy about certain events in the last period of 3 days.

The question then is to which events our text possibly alludes. According to the middle part of it 'he', the king of Egypt, 'will rebuild the ruins of your people'. Describing some event before 168 B.C. (see LXX Dan. 11.30) the quoted part of 11.14 has probably to be connected with the reoccupation of Judaea by the Ptolemaic army in the winter of 20-200 B.C. As Polybius puts it: 'Scopas, the general of Ptolemy, set out for the upper country and during the winter subdued the Jewish nation' (... τὸ Ἰουδαίῳν ἔθνος.)²² The fac-

Comp. also LXX Sirach 49.3 καὶ ἡ πεπτωκυῖσα (εἰς τὴν γῆν) and 4 Macc. 7.4 καὶ τὸς πεπτωκὸς τοῦ ἐκκαταστῆναι. On the verb *ἀνικοδομεῖν* see P.D.M. Turner 'ἀνικοδομεῖν' and its Septuagintal borrowings, *JTS* 37 (1936), 492. The *εἰς χθρὸν* *pr.* often refers to breaches in walls (2 Ki. 14.13; Neh. 1.3, 2.13, 2 Chron. 25.23, 26.6, 32.5).

See M. Stern (ed.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Vol. 1, Jerusalem, 1974.

that Polybius describes this event rather negatively constitutes no argument against our interpretation. It is very well possible that the same event is looked upon by others more positively.

LXX Dan. 11:4 speaks of the rebuilding of the ruins of the people ($\epsilon\theta\nu\omega\varsigma$) of Daniel. This probably refers to the restoration of what has been destroyed during wars in Judaea and particularly in the most important place of the Jewish $\epsilon\theta\nu\omega\varsigma$, Jerusalem. From some texts we know that the matter of restoration of this city was a very important one in the first years of the second century B.C. It is one of the main points of the famous letter which Antiochus III wrote to Ptolemy, the governor of Coele-Syria and Phoenicia: 'we have seen fit on our part to require them (sc. the Jews) for these acts and to restore their city which has been destroyed by the hazards of war ($\epsilon\kappa\tau\alpha\tau\eta\nu\pi\omicron\lambda\iota\nu\alpha\iota\alpha\upsilon\tau\omega\nu\alpha\nu\alpha\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\nu\kappa\alpha\tau\epsilon\phi\theta\alpha\rho\mu\epsilon\nu\eta\nu\omicron\mu\omicron\tau\omega\nu\pi\epsilon\rho\tau\omicron\upsilon\varsigma\pi\epsilon\lambda\epsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\varsigma\epsilon\mu\mu\epsilon\tau\epsilon\omicron\nu\omicron\upsilon$)'.⁴

The next part of LXX Dan. 11:14 says that he (the king of Egypt) will stand up in order to fulfil the prophecy'. One may safely assume that this prophecy relates to the restoration motif. Restoration and rebuilding particularly of Jerusalem is a well-known theme in the prophecies of the Old Testament.

Thus one gets the impression that the prophecy in LXX Dan. 11:14 is meant in a general sense. But the question arises if this is the case indeed. The interesting and striking correspondence between LXX Dan. 11:14 and LXX Amos 9:11 suggests that Amos 9:11 is the prophecy. I seem very likely that the author of LXX Dan. 11:14 has read his Hebrew *LXX* in the light of Amos 9:11, especially as far as the word *peix* is concerned.⁵ But because of the fact that the theme of rebuilding and restoration of Jerusalem and Judaea is a common one in the prophecies, it seems more probable that the author of LXX Dan. 11:14 made use of Amos 9:11 only as a means to introduce this common theme into Dan. 11:4. Therefore the prophecy in this text is best understood in the sense of the (written) prophecies in general.⁶

The first part of LXX Dan. 11:14 speaks of political intentions or plans against the king of Egypt. As for the last years of the third century B.C. this is

[11] with comments on p. 136. Comp. also Jerome in his commentary on Daniel, ad 1:4b) Cumque Antiochus teneret iudeam missus Scipio Aemilius ad Ptolemaei partem, adversum Antiochum fortiter dimicavit cepitque iudeam.

⁴ Josephus, Ant. 12:28 in the translation of R. Marcus (see ICL 365:71). For a positive view on the authenticity of the letter of Antiochus III see esp. E. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* (AGAJL 9), Vol. 2, Leiden, 1980, 44-85 ('La charte séleucide de Jérusalem'). Th. Fischer, *Seirah und Makkabur*, Bockheim, 1980, 37-40. On the restoration of Jerusalem see also Sirach 50:1-4.

⁵ Turner is of the opinion that the expression $\alpha\nu\alpha\kappa\omicron\delta\omicron\mu\epsilon\nu\eta\nu\pi\alpha\tau\epsilon\sigma\tau\omicron\tau\epsilon$ in LXX Dan. 11:4 has been borrowed from LXX Amos 9:11 (see I 7:2-377-397).

⁶ Comp. Tobit 14:8 about the splendid rebuilding of Jerusalem and its temple, $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma\epsilon\lambda\acute{\alpha}\lambda\eta\sigma\alpha\nu\pi\epsilon\rho\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\sigma\iota\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\alpha\iota$ vs. 4, miss BA.

to be related first of all, to the treaty between Philip of Macedonia and Antiochus III on the partition of Ptolemaic dominions. According to this treaty Antiochus III should take possession of Coele Syria and Phoenicia. Further the anti-ptolemaic intentions in Judaea may be meant, as we know them from MT Dan. 11:14 (see above).

The end of LXX Dan. 11:14 reads 'and they will stumble'. The problem is to whom or to what 'they' refers. In vs 19 and vs 33 the same verb is used for persons, but this does not fit very well in vs 14. Here 'they' is best related with the plural in the first part of the verse: δῖνοιαι. The meaning then is 'the plans will fail' (Compare for a similar expression LXX Job 5: 5 καὶ ἐκστρέψω αἰσῶν αἱ δῖνοιαι) 'The plans will fail', because Scopas reoccupied the Ptolemaic dominion including Judaea. And in LXX Dan. 11:14 this action of the king of Egypt is described in terms of eschatological salvation.

V

As may be clear from the above the Old Greek of Daniel 11:14 as a prophecy makes good sense. Just as its Hebrew counterpart this Greek text can very well be related to certain events in the period about 200 B.C. This outcome does not support the opinion of Bleday that the author of LXX Dan. 11 should have known next to nothing of political events in the third and second century B.C.²³

We will now return to the question of the differences between the MT and LXX of Dan. 11:14. What does our interpretation of LXX Dan. 11:14 mean for the question of the reasons for these differences? Because of the fact that the Hebrew text of Dan. 11:14 makes good sense on its own the assumption of a different *Vorlage* is unnecessary, and because of the fact that the Hebrew text does not contain difficult words LXX Dan. 11:14 needs not to be considered as resulting from guesswork. On the contrary, if our interpretation of LXX Dan. 11:14 is correct the differences between MT and LXX are to be seen as intentional ones, necessary for a particular reinterpretation of Dan. 11:14, and arrived at by means of certain exegetical devices of that time.²⁴

Whereas MT Dan. 11:14 speaks of anti-ptolemaic actions of violent men in Judaea condemning these actions because of the violence involved, the Old

²³ On this treaty see H. H. Schmitt, *Untersuchungen zur Geschichte Antiochus des Grossen*, 23⁷ 261.

²⁴ Our treatment of vs. 14 of course is very limited one. A broader analysis of LXX Dan. 11 has to be carried out in order to see if the other verses also make sense as *reinterpreted*.

²⁵ Such as different vocalizations, the interchange of similar letters (be it graphic or phonetic similarity), etymological exegesis. See E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Jerusalem: Biblical Studies 3, Jerusalem 1981), 2-10ff.

Greek version of this text very likely refers to the military action of the Ptolemaic army under the command of Scopas, describing this action in very positive terms. Instead of mentioning the Jewish rebels, the author of the Greek text apparently wished to stress the positive way in which, in his view the Ptolemaic king had dealt with Judaea and Jerusalem in the winter of 201/200 B.C. One gets the impression that he belonged to a pro-ptolemaic party.³⁰ Be that as it may, LXX Dan 11:14 presents an interesting case of reinterpretation (or reactualization) of the prophecy of Dan 11:14, attesting a very positive view on king Ptolemy V Epiphanes.³¹

³⁰ Lebram's is the opinion that the author redacted the Hebrew Aramaic Book of Daniel because of a pro-ptolemaic group. See his article in Daniel Danneberg, ed. *TRP V* (Berl. in New York 1981) 39.

³¹ One is reminded here of the decree of the Rosetta stone, with which Egyptian priests assembled at Memphis in the year 197/196 B.C. in his decree Ptolemy V Epiphanes is praised because of his benefactions to the temples of Egypt, his desire of peace and security in Egypt and his punishment of rebels. See F.A. Walter Budge *The Rosetta Stone* (London 1929 (= New York 1976) 5-6).

DIE ANTIKE ELEMENTARLEHRE UND DER ANFANG VON SAPIENTIA SALOMONIS 11-19

von

PETER T. VAN RIXTEN

Sapientia Salomonis wird gewöhnlich in drei Abschnitte untergebracht. Dabei ist man sich über die Abgrenzung nicht einig. Der erste Teil (Kap. 1 - Anfang oder Ende Kap. 6) handelt vom Schicksal des weisen Gerechten. Der zweite Teil (Anfang Ende Kap. 6 bis einschliesslich Kap. 9 oder 10) beschreibt das Wesen der Weisheit. Thema des Schlussteils (Kap. 10-11-19) ist das Handeln der Weisheit in der Geschichte. Darin werden ab Kap. 11 die einzelnen Plagen der Ägypter mit den Mühsalen der Israeliten auf ihrem Zug durch die Wüste verglichen. In der Nachfolge von F. Focke wird dieser letzte Teil meistens als Synkrisis zur Illustration des Hauptteils des Buches, Kap. 6/7 - 9.10 bezeichnet.¹ Nun ist eine Synkrisis eine formale Stütze, die durch Vergleiche zwischen Sachen oder Personen zeigen will, dass die aufgeführten Objekte besser schlechter oder gleich gut sind. Nach der Feststellung, dass in Kap. 11-19 eine Serie Synkrisen vorkommt, bleiben noch zahlreiche Fragen. So wird die Reihe der Vergleiche durch zwei Exkurse unterbrochen (Kap. 12-15). Zudem scheint der Schluss dieses Teils (Kap. 19) mit den vorangegangenen Vergleichen nicht direkt in Verbindung zu stehen. Es besteht darin Anlass, Intention, Form und Aufbau dieses letzten, grossen Teils von Sapientia genauer zu untersuchen.

Nach Kap. 10, ein in sich geschlossener Teil über die Wirkung der Weisheit in der Geschichte, der sieben Beispiele ihres rettenden Handelns an grossen Figuren aus der biblischen Geschichte schildert, fängt Kap. 11 an mit einer Beschreibung des Zuges der Israeliten durch die Wüste (11.1-3). Einerseits sind diese eine allgemeine Einleitung zu den folgenden Kapiteln, andererseits ein für einen guten Anschluss an Kap. 10 notwendiger Übergang. Denn Kap. 10

¹ F. Focke, *Die Entstehung der Weisheit Salomons* (Göttingen 1915) 1-15. Für einen allgemeinen Überblick und viele Beispiele aus der klassischen Literatur s. seinen Artikel 'Synkrisis', *Herme* 48 (1921) 32-168.

In 1.1 muss nicht *σοφία* als Subjekt gelesen werden. *Εὐδοκία* ist intransitiv. Kap. 10 schliesst mit einer *Κύμας*. 11.1 ist ein neuer Einsatz. S. J.M. Reese, 'Plan and Structure in the Book of Wisdom', *CBCQ* 2 (1965) 329.

endet mit der Rettung der Israeliten aus Ägypten und dem Untergang der Ägypter im Roten Meer. Die Synkrisen behandeln danach die Plagen, die die Ägypter schon vorher erlitten haben. Um die chronologische Reihenfolge beizubehalten, ist es notwendig, nach dem Schluss von Kap. 10 den Fortgang der Darstellung am Schicksal der Israeliten zu orientieren. Daran beginnt in 11:4 der erste Vergleich mit einer Beschreibung des Wunders vom Wasser aus dem Felsen, das den durstenden Israeliten geschenkt wird.¹ In Vers 5 wird eins der formalen Prinzipien, die den Aufbau der Vergleiche bestimmen, ausgedrückt:

Denn durch eben das, wodurch ihre Feinde gequält wurden
empfangen sie, wenn sie in Not waren, Wohltat

In diesem und den folgenden Vergleichen wird aufgezeigt, dass den Israeliten bei ihrem Zug durch die Wüste mit denselben Mitteln geholfen wurde, mit denen die Ägypter während der Plagen gestraft wurden. Daher wird in 11:6-7 eine diesem Prinzip entsprechende Plage der Ägypter beschrieben. Sie litten Dürst, nachdem das Wasser des Nils durch Vermischung mit Mergel untrinkbar geworden war. In einem Nachsatz wird der Leser auf ein zweites Prinzip verwiesen, nach dem Sapientia bei der Konstruktion der Vergleiche vorgeht. Das Wasser hatte sich in Blut verwandelt, weil die Ägypter die israelitischen Kinder gemisset hatten. Es ist (11:16) das *principium talionis*:

dass, wodurch jemand sündigt, er eben dadurch gestraft wird

11:8-10 kehrt zu den Israeliten zurück. Sie in der Wüste ebenfalls, wenn auch in geringerer Masse, Dürst litten, bevor sie das Wasser aus dem Fels empfangen. Auf diese Art und Weise verstanden sie, wie schwer Gott ihren Feind gestraft hatte. Dies ist das dritte Konstruktionsprinzip der Vergleiche:

Denn es sollte aber jene, die Unterdrücker, ein unabwendbarer
Mangel kommen,
diesen aber sollte nur gezeigt werden, wie ihre Feinde gequält
wurden (16:4)

Wir finden also in dieser ersten Synkrisis (11:3-14) drei Prinzipien, die Sapientia bei seiner besonderen Paraphrase von Exodus benutzt. Die Plagen der Ägypter werden mit den Wohltaten, die den Israeliten während des Durchzugs

¹ Der erste Vergleich wird von zwei Stichworten eingerahmt: *ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ*. Die Benutzung dieser sogenannten *inclusions* ist in Sapientia relativ häufig. Vgl. Reese, *Plan and Structure*.

ges zukommen, verbunden, weil entweder Strafe und Wohltat mit demselben Misset vollzogen werden, oder die Israeliten dasselbe erleiden wie die Ägypter, nur in geringerem Ausmass. Ferner werden die Plagen der Ägypter so beschrieben, dass der Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe deutlich wird. Alle Vergleiche sind gemäss diesen Prinzipien aufgebaut, jedoch werden diese nicht alle in jedem Vergleich angewendet.⁴

Wir wollen zunächst das Vorkommen dieser Prinzipien in den Vergleichen analysieren. In 11 15 scheint Sapientia gleich mit der Beschreibung einer zweiten Plage anzufangen. Weil die Ägypter ekelhafte Tiere verehren, werden sie durch solche Tiere am Essen gehindert. Es stellt sich jedoch heraus, dass es sich um den Beginn zweier Exkurse handelt. Der erste (11 15-22) hat Gottes Barmherzigkeit zum Thema. Diese Barmherzigkeit wird aus dem in 11 16 genannten *principium talionis* entwickelt, mit dem Gott dem Menschen seine Sünden in Erinnerung zu rufen versucht, sodass er sich rechtzeitig bekehren kann. Der Exkurs endet mit demselben Prinzip, nun jedoch verbunden mit dem anderen, nach dem die Israeliten in geringerem Masse dasselbe erleiden wie die Ägypter (12 19-22). Dieser Schluss nimmt gleichzeitig die zweite Plage wieder auf.⁵ Die Ägypter werden als Strafe für ihren Götzendienst von ekelhaften Tieren gequält. So geht der erste Exkurs fließend in den zweiten (Kap. 13-15) über, der die Greuel des Götzendienstes behandelt. Dieser zweite Exkurs arbeitet auf eine Klimax hin. Er beschreibt zunächst relativ milde Formen des Götzendienstes, so wie der Verehrung von Stiergen, behandelt dann ernsthafte die Verehrung von Götzengbildern und endet mit dem verwerflichsten Beispiel dieses Irrtums, der Verehrung ekelhafter Tiere durch die Ägypter. In Kap. 16 kann dann mühelos mit der zweiten Synkrisis begonnen werden (16 1-4).⁶

Hier finden die Ägypter, die Hunger litten, weil sie von Tieren (Fröschen) vom Essen abgehalten wurden, einen starken Kontrast zu den Israeliten, die von anderen Tieren (Wacheln) gespeist wurden. In dieser Synkrisis werden alle Prinzipien aus dem ersten Vergleich angewendet. Die Ägypter werden durch Frösche bestraft, weil sie ekelhafte Tiere verehren, und die Israeliten werden von anderen Tieren gerettet, nachdem sie kurze Zeit Hunger gelitten hatten (16 3).

Im dritten Vergleich (16 5-14) wird die Heuschrecken- und Stachfliegenplage

⁴ Dass diese drei Prinzipien auf Vergleiche konstatierbar, hat nur C. L. W. Grimm: *Das Buch der Weisheit*, Leipzig 1873, bemerkt. Nahezu alle anderen Kommentatoren nehmen nur ein Prinzip an.

Für den Zusammenhang der zwei Exkurse und den zweiten Vergleich, s. Focke: *Hebrew Sapientia*, 9-14; J. Fichtner: *Weisheit Salomos*, Tübingen, 1938; A. G. Wright: *The Structure of the Book of Wisdom*, *Biblica* 48, 1967, 8. (Wright weist zu Recht den zweiten Exkurs bereits in 14⁷ auf, ohne und entzieht ihm so die Kontext.) D. Winston: *The Wisdom of Solomon*, New York, 1979, 145.

⁵ Die *incusiones* sind (16 1,4) ἐπαπανοθησαν ἐπαυαγιστο.

(durch deren Seich bei Sapienna die Ägypter sterben, dem Anfall der Schlangen auf die Israeliten in der Wüste gegenübergestellt). Allerdings herrscht über diesen Vergleich in der Forschung Uneinigkeit. Einige zählen ihn zu 16.1-4, andere wollen ihn nicht als selbständigen Vergleich ansehen.⁷ Es kommt jedenfalls in diesem Vergleich keine wirkliche Wohltat an den Israeliten vor. Es wird nur erwähnt, dass diese beinahe, nur dank der Hilfe Gottes nicht, an Schlangenbissen sterben, im Gegensatz zu den Ägyptern, die an dem Anschein nach viel ungefährlicheren, kleineren Tieren sterben. Das Prinzip von 11.5, dass womit den Israeliten wohl getan wird, die Ägypter gestraft werden, wird hier also nicht angewendet. Ein zweiter Grund diesen Teil als eine eigene Synkrisis zu eliminieren⁸, ist, dass er nicht den von Focke konstatierten Regeln dieser Stilform entspricht.⁹ Er beginnt nicht mit dem schwachen, ein des Vergleichs, den Ägyptern, sondern mit dem starken, den Israeliten. Nun kann gegen das letztgenannte der Einwand erhoben werden, dass auch die erste Synkrisis mit den Israeliten (11.4) beginnt, und dass die meistgenannte biblische Parallele für eine Synkrisis (Jes. 65.13ff) der Regel von Focke ebenfalls nicht entspricht. Dem ersten Einwand kann man entgegen dass hier zwar in der genauen Bedeutung des Wortes von einer Wohltat keine Rede ist, dass jedoch die Rolle des Prinzips von 11.5 übernommen worden ist, von dem Prinzip von 11.5.10 und 16.4. Die Israeliten eriden in geringerem Masse, dass heißt wie die Ägypter, 16.5.14 ist deutlich eine formale Enne, und ihr Inhalt, wird am Ende von Sapienna in einer Art Rückblick als gesonderte Plage genannt, 19.1. Das Stück muss also als eine gesonderte Synkrisis betrachtet werden.

Der vierte Vergleich, 16.5.29, hat den kämpfenden Kosmos zum Thema. Bei den Ägyptern ist seine Waffe der Blitz, das Feuer, das inmitten des Hagels seine Kraft vermindert, bisweilen heftiger brennend, um die Nahrung der Ägypter zu verzehren, dann wieder ruhiger, um die Tiere der vorangegangenen Plage zu schonen. Die Israeliten empfangen durch das Manna, das sich ebenso verändert und anpasst an den jeweiligen Geschmack, Wohltaten. Dieser Vergleich hat auf Grund seiner ausgearbeiteten theozentrischen Aussagen über den Kosmos, der seine Macht ausübt, um den Gottlosen zu strafen und dem Frommen zu helfen (16.34), am meisten Beachtung gefunden. Das kosmologische Prinzip ist der eigentliche Vergleichspunkt in dieser vierten Synkrisis. Die Ägypter werden nicht durch etwas gestraft, womit sie gesündigt haben.

⁷ Frederic Jun 7 B. Gammie and A. Dumbrell, *H. J. van Rooden and Maassik*, 1957, A. C. Wright, *The Structure of Wisdom 11-19*, CBQ 27 (1965), 28-34 dünnt es als Vergleich.

⁸ Wright, *Book of Wisdom*, 63.

⁹ Focke, *Ägypten und Israel*, 11. Er betrachtet 16.5.14 zwar als eine echte Synkrisis, die jedoch seiner Meinung nach erst in 16.9 beginnt. Vers. 5.8 lässt er weg.

¹⁰ Zwei parallel laufende Teile über Israel (16.5-7, 10-12) umschliessen einen Teil über die Ägypter. Im gesamten Stück wird siebenmal *sup* benutzt.

und die Israeliten erleben nicht, was die Ägypter erlitten. Nur das Prinzip von 11:5 ist mit einiger Mühe wiederzuerkennen. Das Feuer zerstört die Nahrung der Ägypter, während den Israeliten durch Nabrung Wohltat zu Teil wird.

Im fünften Vergleich, 17:1-18:4, werden die Plage der Finsternis und die euelende Wolke, die die Israeliten durch die Wüste führt, einander gegenübergestellt. Die Strafe findet die weitaus meiste Beachtung. Nur ein Vers ist der Wohltat gewidmet. Bei der Plage liegt die Betonung auf der Beschreibung der Angst, die die Ägypter mit ihrem schlechten Gewissen überfiel, als es finster wurde. Es wird ausführlich erklärt, wie sehr die Ägypter, die im Finstern ihre Pläne schmiedeten um Israel, das Licht der Welt zu unterdrücken, zu Recht mit Finsternis gestraft werden. Es fehlt nur das Prinzip, nach welchem die Israeliten in geringerem Masse ebenfalls unter Dunkelheit hatten leiden müssen.

Von hier ab wird der Gedankengang in Sapiientia Salomonis so undurchsichtig, dass es bisher niemandem gelungen ist, einen befriedigenden Vorschlag für die Einteilung der letzten beiden Kapitel zu machen.¹¹ Es ist nicht einmal deutlich, wieviele Synkrisen noch dann vorkommen. Das Problem ist das folgende:

In 18:5-8 werden die beiden folgenden Episoden angekündigt: der Tod der Erstgeborenen der Ägypter und ihr Untergang im Roten Meer. Für beide Strafen wird in diesen Versen derselbe Grund angegeben: der Mord, den die Ägypter gegen die israelitischen Kinder begingen. Ferner wird in diesen Einleitungsversen erwähnt, dass Gott hier die Ägypter mit demselben Mittel töten und strafen und den Israeliten Wohltat und nicht wie bei den anderen Vergleichen, dass es mit ähnlichen Mitteln passierte (ὁὗ τοῦ τοῦ 11:16). Sowohl der Tod der Erstgeborenen der Ägypter als auch ihr Untergang im Roten Meer sind also Plage und Wohltat zugleich, was ein Hinweis sein konnte, dass hier die echten Synkrisen aufhören. Dann folgt in 18:9-20 die Beschreibung der sechsten Plage, des Todes der Erstgeborenen. 18:20-25 folgt ein *parallelus Ereignis*, das den Israeliten widerfährt: die Epidemie in der Wüste, die von Aaron zum Stillstand gebracht wurde.¹² Viele lehnen es ab, in diesen zwei Episoden eine echte Synkrisis zu sehen, hauptsächlich auf Grund

¹¹ Für zehn vorgeschlagene Einteilungen, s. Wright, 'Wisdom 11-19', 30.

¹² Die Spekulation über die Kleidung des Hohenpriesters in dieser Passage, das den Karmen zugeordnet ist, ist nicht nur im griechisch sprechenden Judentum weit verbreitet (Sp. Philo *De Vita Mosi* I 117-119; *De Som.* Log. I 45; Josephus *Antiq.* III 87), sondern auch eine Parallele in der allegorischen Homer-Exegese des Schicks von Achilles und in Plutarchs Interpretation der Krieger von Isis und Osiris (U. Fränkel, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandria*, Leiden, 1968, 84-93).

¹³ Die Passage als Digression zu bezeichnen wie Winston, *It is now*, 2, in Nachfolge von Reese, *Plan and Structure*, 199, gibt John Kist nur einen anderen Namen. Man sollte überhaupt gegenüber Versuchen, Teile von Sapiientia 11-19 als reine Parenthesen zu erklären, aussern missrausch sein.

des Fehlens einer wirklichen Wohlfahrt an den Israeliten¹¹. Hier konnte allerdings dasselbe gelten wie bei dem dritten Vergleich (16,5-14), nämlich, dass die Synkrisis nur auf dem Prinzip beruht, dass die Israeliten in geringerem Masse dasselbe erleiden wie die Ägypter.

In 19:1-5 werden schliesslich die Ereignisse beschrieben, die zum Untergang der Ägypter im Roten Meer führen. Das Ereignis selber wird nur in 19:5 angedeutet. Die Ägypter fanden einen seltsamen Tod. Bei dieser Episode fehlt sogar ein paralleles Ereignis für die Israeliten.

19:6-8 beschreibt den Durchzug der Israeliten als die neue Schöpfung¹². In Vers 9 beginnt eine Rekapitulation, in der erzählt wird, wie die Israeliten sich an die Wunder erinnern, die in den vorigen Kapiteln beschrieben sind: zunächst die Insekten des dritten Vergleichs (Vs. 10) und die Frosche und Wachteln des zweiten (Vs. 10-12), dann nach einem kurzen Verweis auf den Blitz des vierten (Vs. 13) eine ausgearbeitetere Wiederholung des Vergleichs der (fünften) Plage von der Finsternis (Vs. 13-17), wenn das Schicksal der Ägypter und der Sodomiter vor Lox-Tur verglichen wird. Nach der wichtigen Aussage, dass die Elemente diese Wunder dadurch zustandebrachten, dass sie ihr Verhältnis untereinander veränderten (Vs. 18), wird in den Versen 19-21 nochmals auf den zweiten und vierten Vergleich verwiesen. Mit der Doxologie von 19:22 schliesst das Buch.

Über diese Einteilung in kleinere Stücke ist man sich nahezu einig¹³. Das Problem ist, ob man von 18:5 an grössere Einheiten konstruieren und ihre Bedeutung bestimmen kann. Das ist allerdings nur dann möglich, wenn Deutlichkeit über den gesamten Aufbau von Sapientia 11-19 und die Art, des dort Erzählten besteht.

2

Nun Sapientia 11-19 ist ein pädagogisches Drama. Es erzählt, wie die Ägypter durch ihr Unvermögen, aus dem Gelernten die Konsequenzen zu ziehen

¹¹ Mit diesem Verweis wird man sich neben der Berücksichtigung der Plagen als Offenbarung mit denen aus Exod. 7-12, der Gedanke des apokalyptischen Charakters von Sapientia verbunden. Vgl. Kuhn: Beiträge zur Erklärung des Buches der Weisheit, ZAW 78 (1970), 134-44. P. Beaumont: Le salut corporel des âmes et la conception du salut de la Sagesse, Bibl 45 (1964), 49-526 etwas vorsichtiger apokalyptisierend. J. Eichner: Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur und Geistesgeschichte ihrer Zeit, ZAW 70 (1957), 1-20. Dies ist nicht richtig. Mit J. J. Collins: Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age, *Harvard Theological Review* 1 (1977) muss gesagt werden, dass diese neue Schöpfung in der Vergangenheit stattgefunden hat, und ein 'natürliches' Ereignis war. Die Rettung der Welt unterstellt nach Sapientia keine völlig neue Ordnung, sondern gerade Werke des natürlichen Prozesses. Vgl. 6:24. In Sapientia ist auch nicht die Rede von einer Depravation der Gewächse. Für eine parallele Benutzung des Ausdrucks 'neue Schöpfung' s. eher an Phil. zu denken. Der Brief für die Welt nach der Sintflut benutzt (De Vita Mosis II, 64).

¹² Für die in Kap. 8 und 19 benutzten 'inclusions' s. Wright: Book of Wisdom' 183.

zugrunde gingen. Das wichtigste Erzählpnzip ist die wiederholte Erteilung von fühlbaren Belehrungen. Der Hintergrund zum Drama wird im ersten Exkurs (I 15-17, 22) geschildert. Die Erzählung von den Ägyptern ist eine Darstellung der dort beschriebenen Prinzipien des Handelns eines barmherzigen, allmächtigen Gottes.

Gott straft die Ägypter zunächst leicht und gibt ihnen auf diese Weise Zeit zur Reue (12-10), da sie noch an seiner Macht zweifeln. Diese Strafen führen tatsächlich zu einem Resultat. Die Ägypter erkennen den wahren Gott an (12-27, der zweite Vergleich). Sie sehen ein, dass sie durch Gottes Urteil gezüchtigt wurden (16-18, der vierte Vergleich) und dass das Volk Gottes Sohn ist (18-19, der sechste Vergleich). Wenn sie dann alle Lektionen gelernt haben und das Volk trotzdem noch verfolgen (19-24), kommt das Urteil in seiner ganzen Strenge über sie, und sie finden, dem Prinzip von 12-17 zufolge, einen seltsamen Tod. Gott lässt diejenigen seine Kraft spüren, die daran zweifeln, aber die, die ihn kennen und trotzdem sündigen, straft er in aller Strenge¹⁶. So handelte er auch bei den Kanaanitern (12-3-13). Dass Gott vorher wusste, dass die Ägypter sich nicht bekehren würden, sowie er es auch von den Kanaanitern wusste (12-10), tut der Gerechtigkeit der Strafe keinen Abbruch. Es ist eine *ἀγία ἀνύκνη*¹⁷. Diese Gottesvorstellung erklärt ausser der grossen Anzahl der Plagen auch das Prinzip, demzufolge Gott mit demselben Mittel straft, womit gesündigt wurde. Damit wird beabsichtigt, den Menschen dadurch zu rechter Einsicht zu bringen, dass man ihm seine Sünde in Erinnerung ruft (12-2). Die Regel, dass die Israeliten in geringerem Masse dasselbe erleiden mussten wie die Ägypter, wird auf diese Weise ebenfalls erklärt. Israel lernte, wie barmherzig und gerecht Gott ist (12-20-21).

Sapientia hat eine ausserst intellektualistische Ethik. Was gut und schlecht ist, wird bestimmt durch die richtige Erkenntnis. Die letzte Sünde der Ägypter ist ein Vergessen (19-4), aber sie waren schon vorher schuldig. Der Gipfel falscher Erkenntnis, also von Sünde, ist der Götzendienst.

Denn der Dienst der namenlosen Gotzen ist

der Anfang alles Übels sowie dessen Ursache und Vollendung (14-27).

Es waren gerade die Ägypter, die die schrecklichste Form von Götzendienst hatten. Der zweite Exkurs will das beweisen (15-14-19).

¹⁶ Diese Vorstellung der pädagogischen Bestrafung durch Gott kommt ebenfalls, allerdings selten, in der klassischen Literatur vor. Gott ist *ἐπιτιμωτικός*, und straft den Menschen darum langsam, sodass er sich bekehren kann. Dieser Gedanke versucht man in der Homer-Exegese zu finden. S. R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship* (Oxford, 1968), Exkurs 4.

¹⁷ Das Problem von Freiheit und Determinismus wird in Sapientia ohne allzu grosse Widersprüche gelöst. Der Mensch hat eine freie moralische Wahl. Sapientia verschweigt keineswegs die Verhärterung des Herzens von Pharao durch Gott; das Ergebnis dieser Wahl wird jedoch durch die ursprüngliche Zusammensetzung der Seite bestimmt (12-10-1). Vgl. Winston, *Idiosyncrasy* 46-58.

So wird der Gang und die Einheit der Erzählung von Sapienza 11-19 durch das Schicksal der Ägypter bestimmt. Beide Exkurse zeigen den Hintergrund der Erzählung und die Rechtfertigung des Dramas, das ihnen widerfährt. Nur die Ägypter können den Stoff für eine Erzählung liefern. Sie können nämlich etwas lernen und es wieder vergessen. Was sie vergessen ist Gott, und das zeigt sich in ihrer Verfolgung von Israel. Obwohl die letzte Plage sie einsehen lässt, dass Israel Gottes Sohn ist (18-19), verfolgen sie das Volk erneut. Diese Sünde ist darum so schwer, weil Israel die richtige Erkenntnis auf beispielhafte Weise besitzt. Israel ist in Sapienza nicht mehr das menschliche Volk wie in Exodus, sondern eine sandlose Gemeinschaft von Heiligen.⁸ In den verschiedenen Episoden über die Israeliten in den Synkrisen findet man darum keinen Fortschritt und keine Entwicklung.⁹ Ein Heiliger kann sich nicht entwickeln. Die Episoden über die Israeliten sind, was die Erzählung betrifft, irrelevant. Sie dienen nur der Illustration, um die Sünde der Ägypter besser hervorzuheben. Welche Wirkung mit welcher Plage verbunden wird, wird bestimmt, durch die zwei einander einigermassen widersprechenden Prinzipien, dass die Israeliten in geringerem Masse dasselbe erleiden wie die Ägypter, und dass den Israeliten mit demselben Mittel wohlgegan wurde, mit dem die Ägypter bestraft wurden. Obwohl dieses letzte Prinzip mit dem Hauptzug der Erzählung, Gott als Pädagoge (11-13), in Zusammenhang gebracht wird, ist es enger mit dem kosmologischen Prinzip des vierten Vergleichs verbunden. Der Kosmos passt sich seinem Ziel an, um dem Gerechten wohlzutun und den Sünder zu strafen.

Denn die Schöpfung ist dir, dem Schöpfer, untertan
 sie steigert sich zur Züchtigung gegen die Ungerechten und
 sie beruhigt sich wiederum zum Wohlthun an denen, die sich auf dich verlassen (16-24)

Nun spielt das kosmologische Prinzip eine sehr wichtige Rolle im Schluss von Sapienza (11-19). Die Rekapitalisation (19-21) ist durch zwei kosmologische Aussagen (19-6-18) eingekammert. Dort wird eine naturwissenschaftliche Erklärung für die Veränderung des Kosmos gegeben. Die Elemente haben durch gegenseitige Kombinationen die Wandelzustände gebracht. Der Schluss scheint damit in keiner Weise mit der vorhergehenden Erzählung in Zusammenhang zu stehen, da doch das kosmologische Prinzip nur im vierten Vergleich angewendet wird. Im folgenden Paragraphen soll jedoch dargelegt

⁸ Alle Sünden Israels, bei den Wächtererzählung (Num. 1-33-34) und in den Erzählungen der Wüste (Num. 13-6-5) und der Plagen der Schlangen (Num. 21-4-9) werden ausgeschlossen.

⁹ Während die Plagen der Ägypter mit einigen Aussagen und Zusammenziehungen, der Reue der Ägypter, ist das nicht der Fall bei den Episoden bezüglich des Zuges der Israeliten durch die Wüste.

werden, dass dies dennoch der Fall ist, und dass der Schluss auf ein Elementenschema innerhalb der sieben Episoden der Erzählung über die Ägypter zurückverweist.

1

Die allgemeineren kosmologischen Aussagen von Sapientia über den Kampf des Kosmos mit den Elementen (5-7, 10, 16-17, 24, 19, 6, 18) haben in der Forschung viel Beachtung gefunden.²⁰ Man hat jedoch nicht bemerkt, dass die Kosmologie auch den Aufbau der Erzählung Sapientia I 1-19 bestimmt hat. In der Schlussheftschichtung der Rekupration (19, 6-21) werden nicht nur ausdrücklich die Wander durch die Elemente erklärt, sondern es werden auch verschiedene Strafen und Wohltaten mit einzelnen Elementen verbunden. Beim Feuer im vierten Vergleich ist das ohne Weiteres deutlich (19, 13, 20-21), aber auch vom zweiten Vergleich wird gesagt, dass das Wasser die Frösche und Wachteln hervorbringt²¹ (19, 10-17). Auf die gleiche Weise werden die Mücken des dritten Vergleichs von der Erde hervorgebracht (19, 10).

Nur ist die Vorstellung, dass jedem Element ebende Wesen zugeordnet werden, schon sehr alt.²² Es geht dabei um eine Einteilung der Elemente nach Lebensräumen der verschiedenen Tiere. Eine solche Zuordnung finden wir auch bei Philo.²³ Ausserdem gibt es bei ihm im Rahmen der Vorstellung vom kosmischen Baum²⁴ leichte Hinweise, dass die verschiedenen Lebewesen von den verschiedenen Elementen hervorgebracht worden sind.²⁵ Die Verbindung von Elementenlehre und Zoogenie ist schon wahrscheinlich positivistisch. Sie ist deutlich bei Cicero in einer von Reinhardt dem Posidonius zugeschriebenen Passage²⁶ ausgedrückt. Die Elemente konnten diesen Theorien zufolge nur bei einer bestimmten Konstellation im *magnus annus*, dem Beginn eines neuen kosmischen Zyklus,²⁷ Lebewesen hervorbringen. In Sapientia sind die Plagen eine zweite Schöpfung, in der die Elemente Erde und Wasser die Tiere

²⁰ J. P. M. Sweet: *The Theories of Metes in the Wisdom of Solomon* (Maastricht 1911) *Metes* (ed.), London, 1965, gründet sich z. B. nur auf diese Verse.

Die ägyptische Kosmos aus dem Fluss, die Wachteln aus (ex) dem Meer. Ziegler hat in seiner kritischen Ausgabe von Sapientia Salomonis (Göttingen, 1962) die *lectio facillior* des Vaticanus, die *ermittelt* durch Neim, beibehalten ist, obwohl nach dem *ex* des Sinaiticus einer Lesung, die auch C. genes hat, ihn die ebenfalls in Minuskeln überliefert wird, vorgezogen.

²¹ z. B. Timotheus 19f.

²² z. B. Philo *De Gig.* 53-68.

²³ Vgl. Fränkel, *ibid.* 53-68.

²⁴ *De Plantar.* 14ff. *De Somn.* I 1-5.

²⁵ Cicero: *De Natura Deorum* 42: *omnem alteram quantitatem metus et terra et altum in aqua et aëre uentum*. s. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* (München, 1928), 70-86. Dort mehrere Parallelen zu dieser Vorstellung. S. auch K. Reinhardt, *Posidonius*, München, 1921, 152-238.

Reinhardt *Posidonius* 768-769.

hervorbringen, mit denen die Ägypter gestraft werden. Sapientia konnte diese Wiederholung der Erzeugung, die die stoische Philosophie lehrt, in der LXX-Version der ersten Schöpfungsgeschichte in Genesis²⁹ zurückfinden. Auch dort bringen Erde und Wasser die Tiere und Vögel hervor (Gen. 1:20-24).

Diese Interpretation der Verse 19-10:17 ergibt ausser einer Textverbesserung (s. Anm. 21) eine Erklärung für die *crux interpretum* in 19:19. Da werden neben Wassertieren, die zu Landtieren werden (den Froschen), auch Landtiere genannt, die zu Wassertieren werden. Wenn man hierin nicht einen überzogenen und andurchdringlichen Vergleich sah (Crimm), bezog man es auf den Zug durch das Rote Meer. Alle Lebewesen, die das Meer durchzogen haben, sind hier als Landtiere angesehen worden, von den Israeliten (z.B. Winston, Gregg, Drabbe) oder die Ägypter (Fichtner) bis zu den Pferden der Lezion (Cristofas, Lehmann). Nun sind die in 19:19 verwendeten Worte (*γενηται ἐνὶ ὕδατι*) die Standardausdrücke für die Zuteilung von Lebewesen zu den Elementen.³⁰ Am einfachsten ist es darum, bei der *linhe* von 19:19a zu bleiben und auch die erste Hälfte davon auf den zweiten Vergleich zu beziehen. Die Landtiere, die zu Wassertieren werden, sind die Wachteln, die im Wasser entstanden und während sie von Natur aus auf dem Land erzeugt werden, die Luft bringt, auch in der Erzeugung, nicht so etwas Massives wie ein Tier hervor, sondern nur Seelen und Geister!³¹

Wie wir gesehen haben, wird in der Rekapitulation auch auf die Plage der Finsternis zurückgegriffen (9:14-17). Die Beschreibung dieser Plage im neuen Vergleich (17:118-43) ist die rhetorisch am meisten ausgearbeitete Passage von Sapientia. Crimm bemerkte 1837 bereits, dass die Dunkelheit, die die Ägypter überfällt, mit der Unterwelt in Zusammenhang gebracht wird (17:14, 21). Dies kann verschärft werden. Das Stück weist deutliche Parallelen mit dem literarischen Genre der *Nekyia*, des Abstiegs zur Unterwelt³² auf. Gerade in den ersten Jahrhunderten vor Christus wurde, teils unter dem Einfluss der Naturwissenschaften, teils durch eine neue Theorie über das

²⁹ Vgl. Beauchamp, 'Salut corporel'. Seine Hypothese, dass der gesamte Teil 9:6-21 mit der Schöpfungsgeschichte parallel läuft, ist, wie er selber zugibt (S. 504) von Vers 10 ab aussser Betracht.

³⁰ S. Anm. 21, 31 und 32. Vgl. auch Passagen wie die von Aetius, *Diagnosaphysica* 11 (Diels ed., Berlin, 1965), 42.

³¹ Reubénat, *Aspects de la Sapientia*, 23. Vgl. auch Phil., *De Somno* I, 35. Auf der Erde sind die *γενηται* in den Elementen, die *καὶ κορυφαί*, vgl. Sap. 19:10-12) die *ἐνὶ ὕδατι*, in der Luft befinden sich ebenfalls Wesen *ἐν ὕδατι* *καὶ ἐν ἀέρι*.

³² Dass der zweite und der dritte Vergleich, beides Tierplagen, die dem Exkurs über den *πτόλις* *γεννητὴν* Elemente, Wasser und Erde *καὶ ὕδατι* sind, ist möglich, teilweise in Phil., *De divinis* Zusammenhang zu bringen. Die Ägypter haben aus den beiden Elementen, die den Menschen dienen, Erde und Wasser, wiederum Tiere hergestellt, um sie als Grenzen zu versehen. Zu ergänzen wäre dann, und warum werden sie durch Tiere dieser beiden Elemente bestraft.

³² E. Guay, *La Loi de la Sagesse*, Paris 1990, 11.

⁴⁰ Cicero, *De Nat. Deor.* II 83 von Reinhardt Pandomus zugeschrieben (Pandomus, 238).

Kosmos, die die Welt mit ihrem Gesetz erschaffen werden. Das grösste Interesse des Autors liegt in der psychologischen Beschreibung der Ägypter, die sich selber mehr zu Last sind, als dass sie anier der Dunkelheit leiden (17,21). Aus dem gesamten Vergleich spricht die Neigung von Sapientia, die auch den vierten Vergleich bestimmt: physische Ereignisse zu spiritualisieren⁴¹.

Sapientia Salomonis 11-19 liegt also ein Schema zugrunde, das vier der sieben Episoden mit einem Element verbindet. Wer können uns nun fragen, ob dieses Schema aus der Beschreibung der Plagen von Ägypten von Sapientia entwickelt wurde oder aus einer anderen exegetischen Tradition übernommen wurde und sollte das Letzte der Fall sein mit welchen Vorstellungen dieses Schema in Zusammenhang steht.

4

Das Auslegen von Wundern mit Hilfe einer Veränderung der Elemente ist im griechisch sprechenden Judentum gebräuchlich⁴². Es gibt allerdings auch Hinweise auf die Existenz einer exegetischen Tradition, die die Elemente als Verursacher der Plagen in Ägypten beschrieb. Bei Josephus sind davon Spuren zu finden: er beschreibt die Plage der Finsternis als eine Veränderung der Luft⁴³ und Philo beginnt seine Beschreibung der Plagen sogar mit der Bemerkung, dass die vier Elemente, die der Welt bei der Schöpfung zum Heil gereichten, die Ägypter ins Verderben führten (*De Vita Mos.* I 96). In der Fortsetzung dieser Einleitung seiner Plagenrezählung erwähnt er wie die ersten drei Plagen, die von Erde und Wasser von Aaron ausgelöst wurden, Moses bewirkte die folgenden drei, die von Luft und Feuer, während die Siebente, wobei kein Element genannt wird, von beiden gemeinsam zustande gebracht wurde. Die letzten drei Plagen werden Gott selbst zugeschrieben. Wenn wir nun der eigentlichen Beschreibung der Plagen folgen, dann stellt sich heraus, dass dieses Programm nicht vollständig ausgeführt wird. Die ersten zwei Plagen (die Veränderung des Wassers und die Frosche) werden tatsächlich mit Wasser (*DI M I* 103) verbunden, sowie die Dritte, die von der *ἀναιμία* mit der Erde (*DI M I* 107). Bei den Plagen von Moses fehlt jedoch das Feuer. Die Plage von Blitz und Hagel (die einander auch bei Philo erstaunlicherweise nicht berühren) und die der Heuschrecken (*DI M I* 118-120) werden noch mit der Luft verbunden. Bei der Plage der Finsternis wird jedoch nicht ausdrücklich ein Element genannt, sodass das angekündigte Schema eigentlich abbricht.

⁴¹ Winston, *Wisdom*, 30.

⁴² Philo erklärt z. B. das Manna-Wunder durch ein *παράθεσιν τῶν στοιχείων* (*De Vita Mos.* I 266-267).

⁴³ *Antiq.* II 45. Wegen der dichten Finsternis können die Ägypter nicht mehr sehen. Sie ersticken so fast nahezu im *ἀναιμία*, *παῖθ*.

Obwohl die Dunkelheit bei Philo unstreitig physikalisch gedacht ist, zu erklären durch ein Zusammenziehen der Wolken oder eine besonders lange Sonnenfinsternis liegt auch bei ihm der Nachdruck auf dem psychischen Leiden der Ägypter. Er erwähnt selbst, dass die Israeliten von der Dunkelheit nicht beunruhigt wurden, obwohl sie immer in der Ägypter wohnten⁴⁴. Diese Anpassung des Kosmos an die Forderung des Augenblicks je nachdem ob er einem Gerechten oder einem Sünder gegenübersteht, kennen wir aus Sapia 6-24. Sie wird von Philo in seiner Schlussbetrachtung sehr deutlich formuliert. Er bemerkt, dass die vier Elemente, denen man nicht enttrinnen kann, die Israeliten schonten. Das Merkwürdige war, dass durch dieselben Dinge zur selben Zeit am selben Ort die Einen zugrunde gingen, die Anderen gerettet wurden⁴⁵.

Bei Philo ist nur noch ein Hinweis auf eine Verbindung von der Plage der Finsternis mit dem Element Luft zu finden. In einem Exkurs darüber, dass die Ägypter die Dunkelheit nicht durch Anzünden von Feuer vertreiben konnten (Sapia 7-9), gibt er als Grund hierfür den starken Wind an oder βύβου, τοῦ ἀκρότου⁴⁶.

Für die Bestimmung dieses Elementenschemas ist die folgende Parallele sehr wichtig. In dem von Eusebius überlieferten Fragment des Mosesromans von Artapanos, das von den Plagen handelt, finden wir eine ähnliche Einteilung⁴⁷. Die eingehende Beschreibung der Plagen zerfällt hier in Abweichung von Philo und Sapia, in vier Episoden. Die Erste beginnt, wenn Moses mit seinem Stab auf das Wasser des Nil schlägt, der dann über seine Ufer tritt. Das Wasser hebt in Pfützen stehen und verfärbt sich rot, sodass die Wassertiere (τοῖς ἰατρύσι) sterben, während die Menschen verdarren. Nach dem Ende dieser Plage und einer kurzen Beschreibung einiger Proben der Zauberkunst der ägyptischen Priester folgt die zweite Episode. Moses schlägt mit seinem Stab die Erde und lässt so fliegende Tiere (ἐκ τῆς γῆς) entstehen, die den Ägyptern unheilbare Geschwüre zufügen. Nachmal (παρὶ ταῖς) schlägt Moses die Erde mit seinem Stab und es entstehen βότρυς und ἀκρίαι. In einem dieser Episode zugefügten Exkurs, der die Anwesenheit von Scaben in den ägyptischen Isis-Tempeln versucht zu erklären, wird die gesamte Passage nochmals ausdrücklich mit der Erde verbunden.

Hiernach lässt Moses nach 5 Hagel und Erdbeben entstehen, sodass Pharao die Israeliten gehen lässt. Der Untergang der Ägypter im Roten Meer wird

⁴⁴ Auch nach Exodus werden die Israeliten nicht von der – physischen – Dunkelheit beunruhigt, und zwar weil sie an einem anderen Ort wohnen (Ex 10-23).

⁴⁵ De Vita Mos. I 145. Dasselbe bei Josephus. Obwohl der Nilwerkzeug zu B ist wird ist das Wasser, das die Israeliten daraus schöpfen, gut zu trinken. An iq II 41. Vgl. auch De Vita Mos. I 44).

⁴⁶ De Vita Mos. I 124 S. Annot. 47.

⁴⁷ Eusebius, Praep. Ev. IX 21-7. Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca. A. M. Denis, ed. Leiden, 1970. 8-195.

rationalisierend (Moses benutzt seine Kenntnis von Ebbe und Flut) und wie ausführlicher mit Betonung des Wunders, erzählt Moses bekommt von einer göttlichen Stimme den Befehl, mit seinem Stab auf das Wasser des Meeres zu schlagen. Dieses teilt sich und die Israeliten ziehen hindurch, während die verfolgenden Ägypter von einem Feuer aufgehalten werden, das sie verzehrt, während zur gleichen Zeit das Wasser zurückströmt. So gehen sie alle zugrunde.

Die Beschreibung der Plagen trifft hier mit dem Elementenschema zusammen. Die Episode wird in vier Ereignisse erzählt, die jedes mit einem Element verbunden sind: die Plage vom Nil mit dem Wasser, die Tierplage mit der Erde, der Hagel (und das Erdbeben) mit der Luft und, schliesslich, das Feuer, das die Ägypter beim Roten Meer verzehrt. Die Elemente treten, wie bei Philo, in ihrer natürlichen Reihenfolge von unten nach oben auf. Die Zuteilung der Plagen zu den Elementen ist jedoch anders als bei Philo oder bei Sapiaientia.

Diese Parallele gibt ein Hinweis auf die Absicht des Schemas. Bei Anaplanos ist Moses der *θεός, όντο* der auf Grund seiner *απειρη* von Gott erdachte Mensch, der über übermenschliche, göttliche Kräfte verfügt.⁴⁴ In der jüdisch-hellenistischen Tradition hat diese Vorstellung angewandt auf Figuren der eigenen Vergangenheit ihren Platz in der Aponagetik gefunden, eng verbunden mit kosmologischen Spekulationen. Der Kosmos wird als die Manifestation des Willens und der Macht von Gott betrachtet. Seine Wirkungen treffen mit denen Gottes zusammen. Natürlich geht diese Gleichsetzung nicht in eine Identifikation über. Gott bleibt absolut transzendent. Daher die zweideutigen Ausserungen über den Kosmos, der einerseits wie ein Automat den Sander straft (Sapiaientia 16–5, 25, 19–18), andererseits nur ein Instrument in der Hand Gottes ist (Sapiaientia 5, 17–23, 19–6). Die wichtigste jüdisch-hellenistische theoreti-sche Ausarbeitung über die Macht des *θεός, όντο* über den Kosmos finden wir – wie konnte es anders sein – bei Philo. In *De Vita Moysi* I, 155ff.⁴⁵ beschreibt er, wie eng Mose⁴⁶ mit Gott verbunden war. Da Gott ihn für würdig hielt, Teilnehmer (*κοινωνός*) an seinem eigenen Besitz zu sein, über-

⁴⁴ S. für den Begriff *θεός, όντο* H. Windisch, *Paulus und Christus*, ein biblisch-religiöser schichtlicher Vergleich, Leipzig, 1934, 24–5. L. Bieler, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ*, Wien, 1935–1936. D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike, Neukirchen, 1964, 143–168.

⁴⁵ Für eine ausführliche Analyse dieses Textes, Georgi, *ibid.*, 153–157.

⁴⁶ Bieler zählt zwar am Moses Philo die Charakterzüge des *θεός, όντο* auf (*ibid.* II, 33–36), schliesslich meint er jedoch, dass dieser eher der *εὐαγγελικός* der spätem Christen ist. Das Argument von W. A. Meeks (*The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden, 1967, 134–106) hingegen, und seine Schlussfolgerung, dass das Schwanken von Moses bei Philo zwischen Gott und Mensch, *τεμπας* *μεταξύ* *θεός, όντο* und *άνθρωπος* ist, überzeugend. Es muss allerdings bemerkt werden, dass Moses bei Philo eher den Aspekt des gesetzgebenden, des herrschenden *θεός, όντο* hat, im Gegensatz zu Sapiaientia und Anaplanos, wo er der Wundertäter ist.

gnete er ihm die ganze Welt als Eigentum. Darum gehorchte ihm als Herrn⁵¹ jedes der Elemente und veränderte sich auf seinen Befehl.

τοῖς ὑποκόμῃς ὑπετάσσεν ὡς θεοπότης τῶν στοιχείων ἐκαστὸν ἄλλαντοῦ ἦν
εἶχε δύναμιν καὶ ταῖς ἀποσταξέων ὑπέταξεν

Diese Herrschaft über die Elemente bedeutet, dass der θεῖος ἄνθρωπος Wunder verrichten kann.

Moses, im jüdisch-hellenistischen Denken der θεῖος ἄνθρωπος gleich bin⁵² kommt auch in Sapiaientia 11-19 vor. Er wird wie jede historische Figur des Buches, die beim Namen genannt. Die erste Erwähnung, wo er vorerst als wunderbarer Menschenretter eingeführt wird, befindet sich in Kap. 10. Dieses Kapitel, dass das Wirken der Weisen in der Geschichte beschreibt, besteht aus sieben Episoden. In der letzten, der Klimax, wird beschrieben, wie die Weisheit das Volk aus Ägypten rettete. Das geschah durch Mose.

Sie zog ein in die Seele des Dieners des Herrn und widerstand
fürchtbaren Königen unter Wundern und Zeichen (10:16)

Hier ist Moses der typische θεῖος ἄνθρωπος, der erfüllt von einer göttlichen Macht, Wunder verrichtet. Die zweite Erwähnung von Moses befindet sich in 11:1, sozusagen der Überschrift von Sapiaientia 11-19.

Alle ihre (der Weisen) Werke gelangen durch einen heiligen Propheten.

Die anderen beiden Erwähnungen von Moses in Kap. 11-19 handeln von seinen Abenteuern als Kind und junger Mann (11:14, 18:5). Diese Stellen sind bedeutungsvoll. Sie geben den Schlüssel zum Aufbau von Sapiaientia 11-19. Der zweite dritte vierte und fünfte Vergleich (16:1-18:4) bilden einen Block. Es sind die vier Plagen, die mit einem Element (resp. Wasser, Erde, Feuer und Luft) verbunden sind, und worauf in der Rekapitulation in Kap. 19 verwiesen wird. Davor, getrennt durch die zwei Exkurse und eingeleitet von zwei Erwähnungen von Moses (1:1-1:14), steht der erste Vergleich, die Plage vom Blut, womit der Nil verunreinigt wird⁵³, die Strafe für den Kindermord.

⁵¹ Dies ist ein festes Motiv der Vorstellungen vom heiligen Mann's Bieler, *ibid.* 1:103.

⁵² Auch bei Josephus ist Moses der heilige Mann, was weniger ausgeprägt als bei Philon oder Artapanos's Bieler, *ibid.* 1:103-114 und 1:140-141. Mosé, *ibid.* 1:149. Bei Josephus wird die Vorstellung auch mit dem Hohepriestergewand verbunden, dem Verwurf des Aheismus, der den Juden genügt, wird sie hier gegenüber, dass aus der kosmologischen Symbolik des Hohepriestergewandes und des Tabernakels verstanden werden kann, dass Moses ein θεῖος ἄνθρωπος war. *Antiq.* 11:80. Eine ähnliche Vorstellung bei Philon. Auf Grund seines Gewandes ist der Hohepriester ein ἀνθρώπος αὐτὰρ θεός (De Fuga 108f.). S. auch Windrich, *ibid.* 107-108.

Auffallend und bereichernd ist die Veränderung in der Beschreibung dieses Wunders gegenüber der LXX: ταπεινώσας (Sap. 11:6) statt γετθίζων (Ex. 7:18-20). Diese Veränderung

Nach dem Block der vier Elementenplagen folgt die Einleitung zu den zwei letzten Episoden (18, 5-8), wo wieder als Grund der Kindermord gegeben wird und wo zum dritten und letzten Mal in Sapiaientia 11-19 Moses erwähnt wird. Wie eng die letzten zwei Episoden untereinander verbunden sind ist oben bereits erwähnt. Durch die Motive des Kindermordes und von Moses sind diese letzten zwei Episoden auch mit der ersten Synkrisis verbunden. Wir bekommen so das folgende Schema der sieben Vergleiche:

I,1	II	III	IV	V,1	(VI + VII)
	Wasser	Erde	Feuer	Luft	

Hier sehen wir deutlich, warum der Aufbau von Sapiaientia 11-19 so viele Probleme aufwirft. Sapiaientia hat auf gewandte Weise eine Erzählung, die sieben Episoden umfasst, aus einem traditionellen viertfachen Elementenschema entwickelt. Das Elementenschema wurde ins Zentrum gestellt, während die Episoden, die die Siebenzahl voll machen, um das Schema herum angeordnet wurden. Um diese Struktur verwirklichen zu können, mussten die letzten zwei Episoden untereinander enger verbunden werden (durch eine gemeinsame Einleitung) und gegenüber den vorangegangenen Vergleichen eine abweichende Position bekommen. Daher treffen bei diesen letzten beiden Episoden Plage und Wohltat zusammen, sodass die Synkrisis eigentlich aufgegeben wird.

Auch diese Analyse des Aufbaus von Sapiaientia 11-19, die von zwei eng verbundenen Einleitungsprinzipien bestimmt wird, zeigt die schon öfter konstatierte grosse rhetorische Kraft von Sapiaientia und seine sehr sorgfältige Komposition, die (herbeifertes) kunstvoll in eine neue Form einfügt.

Es ist nur ein zielbewusster Versuch zu werten, die erste Plage aus dem Elementenschema zu tilgen. Philo verbindet die Plage mit einer Veränderung ($\tau\rho\alpha\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omega\lambda\lambda\alpha\iota$ des Elementes Wasser, D. 1. 62-63n. 1-29). Auch andere Veränderungen des IAA Textes sind dem Sapiaientia sehr vertraut war. C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse* (Paris, 1969: 101ff.) sind sehr aufschlussreich. So folgt Sapiaientia bei der Froschplage fast wörtlich Ex. 7, 28: $\sigma\pi\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\ \chi\omicron\tau\alpha\iota\alpha\iota$ (Bierplage), (Vgl. Sap. 19, 10), ersetzt jedoch bei der Mückenplage die einfache Mitteilung von Ex. 8, 13 $\kappa\alpha\iota\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\tau\alpha\ \alpha\iota\ \sigma\kappa\iota\psi\epsilon\tau\alpha\iota$ durch $\epsilon\lambda\theta\omicron\upsilon\sigma\iota\sigma\iota\ \sigma\iota\ \tau\eta\ \sigma\kappa\iota\psi\iota$ (Sap. 19, 11).

ZUR KOMPOSITIONSTECHNIK DES LUKAS IN LK 15 11 32

von

JÜRST SMIT SIBINGA

Eines der vollkommensten Gemälde aus Rembrandts letzter Periode ist in der Kasse der Gemäldegalerie aufbewahrt. Diesem Gemälde 'Jakob segnet Josephs Söhne' (1656) und der exegetischen Tradition, der es zugehörig ist, Jürgen Lebram einen schönen, gehaltvollen und seine Betrachtungsweise kennzeichnenden Aufsatz gewidmet.

Ein noch späteres, vielleicht aus dem letzten Lebensjahr (1669) stammendes Bild Rembrandts, das in Leningrad bewundert werden kann, stellt die Rückkehr des verlorenen Sohnes dar (Lk. 15 11 32). Es bildet unter den verschiedenen Darstellungen des Themas durch Rembrandt den Höhepunkt und die letzte Vervollkommenung. Aber auch die aus früherer Zeit stammenden Zeichnungen — in Haarlem gibt es ein besonders schönes Beispiel — haben die Aufmerksamkeit der Exegeten auf sich gezogen. Diesen ist Rembrandt einmal geradezu als 'echter Interpret' des Gleichnisses vom verlorenen Sohn zum Vorbild gemacht worden. Im Leningrader Ölbild sind nämlich dem Beschauer nur noch Gestalt und Anteil des Vaters zugewandt. Vor ihm sieht man den knieenden Sohn, der, dem Beschauer abgewandt, sein Gesicht im Schoße des Vaters birgt, von den Händen des Vaters gehalten.¹ In der Auffassung vieler ist das, auch im Sinne des Evangelisten, richtig. Die Hauptgestalt der Erzählung ist weniger der 'verlorene Sohn' als der liebevoll vergebende Vater. Nach Jeremias wäre es angebracht, vom 'Gleichnis von der Liebe des Vaters' zu reden.²

Wenn auch unter mehreren G. Borakamm ihm zustimmt, so ist doch in der heutigen Forschung die Tendenz zu anderen Bezeichnungen unverkennbar.

¹ J. C. H. Lebram, *Jakob segnet Josephs Söhne* in P. A. H. de Boer (ed.), *Quaestiones biblicae* 15 (1969), 143 169.

Hanna Jurweh, *Der verlorene Sohn in der Kunst Rembrandts*, *Wissenschaftliche Zeitschrift Jena* 8 (1958) 59. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 59/69, 1. Abbildung 1. Zur Ikonographie s. L. Reau, *Ikonographie de l'antiquité II*, Paris 1955, 33 38. Die vier Abbildungen bei Pieter H. Scholten, *Interpretation der Bibel als Kunst*, Amsterdam 1965, n. 41 44 = Reau eb. 33 38, und die sieben, die zusammengefasst wurden, überein mit der Beschreibung in A. S. Puschkins *Novelle des Paganini*, 8. — die eine Variante zum Thema des verlorenen Sohnes bietet. Es handelt sich also um eine langjährige und weitverbreitete ikonographische Tradition. Nur dem Titel nach ist mir bekannt: Ewald Vetter, *Der verlorene Sohn*, *Lukas-Bücherei zur christlichen Ikonographie* 7, Düsseldorf, 1955.

² So G. Borakamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1956, 116 7.

³ J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1956, 117.

Der alte Name ist bekanntlich das Gleichnis von den zwei Söhnen⁹ und es mutet wie ein wohlüberdachter Kompromiss an, wenn z.B. neuerdings Grelot von *Le père et les deux fils*¹⁰ spricht oder K.F. Bailey von *The Father and the two lost sons*.

Die traditionelle Benennung *das Gleichnis vom verlorenen Sohn* zur Zeit Rembrandts etwa in der holländischen *Statenvertaling*¹¹ verwendet wurde, kraftig und noch immer eindrucksvoll von Jülicher verteidigt – wie oftens im Anschluss an die Ausführungen Van Koetsvelds¹².

Nun schlossen die verschiedenen Bezeichnungen für eine wohlbekannte Erzählung einander natürlich nur dann aus, wenn z.B. eine Überschrift gewählt werden muss. Der Ausleger konnte unter Umständen legitimerweise etwa von komplementären Aspekten der verschiedenen Teile der Erzählung sprechen.

Jedoch sind Umfang und Einteilung des Gleichnisses alles andere als klar und gesichert. Zum Ersten: die Auffassung, dass am Ende der Erzählung etwas fehlt, ist weit verbreitet. Heisst dies, dass der Text unvollständig¹³ wie leicht beschädigt ist. Oder hat der Evangelist eine Geschichte mit einem offenen Ende schreiben wollen? In der literarischen Theorie des Antikums ist ja die Überzeugungskraft derjenigen Worte die ungesagt bleiben anerkannt. Wie steht es also um die Vollständigkeit der Form des Gleichnisses?

Zur Einteilung lagendes. Zu Rembrandts Zeit vertrat die schon genannte *Statenvertaling* eine Zweiteilung. Nach V. 11-24 werden V. 25-32 als eine Verteidigung des Verhaltens des Vaters gegenüber den Protesten des älteren Bruders aufgefasst. Die gleiche Zweiteilung findet sich heutzutage bei zahllosen Autoren, in Textausgaben, Übersetzungen, Kommentaren und Spezialuntersuchungen. Den Anfang des zweiten Teils bildet in V. 25 der Satz in dem der ältere Sohn auftritt. Sein älterer Sohn aber war auf dem Felde. Nun schliesst aber der vorangehende also der erste Teil bereits mit den Worten V. 24b: er – der jüngere Sohn – war verloren und wurde gefunden ab. Die

⁹ *Genaeus Ad. Marc. 4.36. "Parvus"* S. 283. Rousseau *St. 130* S. 910: *parabola duorum filiorum*. Vgl. Y. Tessier: *Aréopages patristiques. Le parabole lucanienne des deux fils (Lc. 15. 11-32)*, in: F. Boyon, G. Rouiller: *Evangiles*, Neuchâtel, Paris, 1975, S. 250, Anm. 2.

¹⁰ P. Grelot in *RB* 84 (1977) S. 48, 53 u. 65.

¹¹ K.F. Bailey: *Poor and Peasant, Grand Rapids*, 1976, 150. Vgl. R. Bultmann, *Geschichte der christlichen Tradition*, Göttingen, 1958 (= 1931), 212.

¹² S. die Überschrift zu Lk. 15.

¹³ A. Jülicher: *Die Gleichnisse Jesu*, Tübingen 1910, 2, 335: „mit Recht hat man die Parabel immer als die vom verlorenen Sohn oder vom Elia prodigus, nicht von den zwei Söhnen überschrieben.“ C.E. van Koetsveld: *De getukenssen van den Zakenmaker*, Schoorhoven, 1869, 2, 113-57 a. z. B. 115.

¹⁴ K.E. Bailey 191 versucht das fehlende zu rekonstruieren. Vgl. A. Resch bei Jülicher, 2, 358f. In der Kathedrale zu Bourges (Cher, Frankreich, stellt ein Glasfenster (13. Jh.) die Szene dar, die man vermehrt hat: die Versöhnung der beiden Söhne mit dem Vater.

¹⁵ Demetrius, *Eloq.* IV 222 (W. Rhys Roberts, LCL 199 (1912), 418).

g h k l m n o p q r s t u v w x y z

A B C D E F G H I J K L M N O P Q R S T U V W X Y Z

a b c d e f g h i j k l m n o p q r s t u v w x y z

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32

eindrucksvolle Parallele zu V 32, wo am Ende das Gleiche nochmals ausgesagt wird, ist dafür ein schwerwiegendes Argument. So versteht es sich, dass in der Textausgabe von Westcott und Hort (881) und weiter bei Jülicher und manchen späteren Auslegern V 24c schon den Anfang des zweiten Teils bildet.¹² Neben diesen Zweiteilungen gibt es aber in Textausgaben, Übersetzungen sowie in der Sekundärliteratur sehr verschiedene Dreiteilungen, ebenso Verteilungen und manche anderen Versuche, das Ganze sinnvoll zu gliedern, ohne dass immer deutlich ist, warum der Text so und nicht anders geteilt und aufgearbeitet werden müsse.¹³ Die Frage scheint unabweichlich, hat der Autor selber an so etwas wie eine Gliederung dieser Erzählung gedacht? Wir mochten in dieser Festschrift für einen teuren Freund versuchen, diese Frage einen Schritt näher zur Lösung zu bringen.

Zuerst eine kurze Bemerkung zum Text. Nach meiner Meinung hat man für Lk 15 11-32 in Nestle-Aland¹⁴ den richtigen Text vor sich, wenn man nur in V 16 statt χορτασθῆναι liest γεμισσαι τὴν κοιλίαν αὐτοῦ.¹⁵ In diesem Text lässt sich der genaue Umfang der Erzählung V 11b-32 wie folgt festlegen:

A	V 11 ^a	ἄνθρωπος τις	—	V 16	αὐτῷ	; 205 Silben
B	V 17	εἰς αὐτὸν δέ	—	V 24 ^b	ἐβρέθη	; 297 Silben
C	V 24 ^c	καὶ ἤρξαντο	—	V 32	ἐβρέθη	; 295 Silben

A wäre zu überschreiben mit: Das Lebensgeschick des jüngeren Sohnes bis zur Wende B mit Wende und Wiederaufnahme an C handelt vom älteren Bräuer. Um die Parallele zwischen den älteren Teilen A und C und die

¹² Jülicher 2, 153: "ein zweiter Teil, der nicht zufällig ebenso wie der erste endet 24c 32".

¹³ Einen Eindruck der vielen Möglichkeiten vermittelt die Übersichtstabelle. Ein Teil der Angaben ist dem Aufsatz von P. Grelot (s. Anm. 6) entnommen. N = Nestle-Aland; GNT = *The Greek New Testament* (LBS 1966); B = *codex bezae cantabrigiae* (209); G-V Jones = G-V Jones, *The Art and Truth of the Parables* (London, 1964), 20-22. Wir konnten nicht zu Rat gehen: R. Meunier, *Deux paraboles parallèles: Analyse historique de Luc 15, 11-32*, in *Annales de l'Institut de l'Évangélisme* (Paris), 1971, 113-115; S. K. Kistner, *Parables* (University of North Carolina Press, 1968), 1-17; J. S. 103 (1981) 698. (Nachtrag: die Arbeit erschien in den *Annales de Philosophie* der gleichen Fakultät 1981, 89-104.)

¹⁴ Die kurze Note bei B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London-New York, 1971) ist ungenügend. Beise. II f. Westcott: J. A. 14: "the A 1 in the original text." London 84: Appendix 6: "Richtig Jülicher: 344 χορτασθῆναι statt γεμισσαι Lk 16 21 γεμισσαι τὴν κοιλίαν." Erschien einem Korrektor wohl zu derb. S. auch J. M. S. Bayon, *Commentaire ap. Luc 11 (Luc 11) 908, 38-82*. Th. Zahn, *Das Evangelium des Lukass* (Leipzig, 1913), 562. A. Polt, *Der Text des N. T.* (Leipzig-Berlin, 1919), 77. J. Jeremias, *Gleichnisse* (J. Anm. 4). F. Beza, *De Evangelio bezae Cantabrigiae deinde exest. a. d. 1625* (Neuchâtel, Paris, 1975) 42 etc. Auch in V 29 τὸ πῦρ αὐτοῦ hat N-A²⁶ gegen N-A²⁵ denselben Text wie Westcott-Hort. Diesmal mit Recht: vgl. z. B. M. Zerwick, *Graecitas biblica* (Romae, 1955) Par. 148. N. Turner in J. H. Moulton, *Textual Criticism of the New Testament* (1963) 8. G. D. Kilpatrick, *The Greek N. T. Text in the Light of the Texts of the Papyri* (in H. Anderson, W. Barclay (ed.), *The N. T. in Historical and Contemporary Perspective* (Fs. G. H. C. Macgregor, Oxford, 1965) 204.

Mittelstellung von B zum Ausdruck zu bringen und auch V 11a mit aufzunehmen, stelle ich die Ausmasse wie folgt dar:

V 11: Einführungsformel			3
A	11 ^b -16	205	
B	17-24 ^b		297
C	24-32	294	

Wenn man die verschiedenen Teile einander in dieser Weise zuordnet,¹² betrifft sich hier demnach das Ganze auf 300 + 500 = 800 Silben. Eine zahlenmässig bestimmte Vollendung der äusseren Form der Erzählung und eine klare Disposition wurde also in sorgfältigster Weise realisiert. Dies hat sich auch in der Überlieferung bzw. in der kritischen Rekonstruktion des Textes, wie sie die modernen Ausgaben darbieten, weitgehend bewahrt.¹³

Auch eine zweite zahlenmässig bedingte literarische Technik kann in diesem Aufsatz nur flüchtig angedeutet werden, wie andere frühchristliche Texte. Auch dieser Teil des Lukasevangeliums nicht nur nach Silben, sondern auch nach Worten zahlenmässig organisiert. Das zeigt schon der Anfang des Gleichnisses, V 11b-26 (Cf. A). Es lässt sich leicht feststellen, dass der Text in diesem Abschnitt folgenden Zahlen entspricht:

	V 11 ^a	V 11 ^b -13	V 14-16
	3	97	100 Silben
	2	48	50 Worte
oder:	V 11-13	V 14-16	V 11-16
	100	+	100 = 200 Silben
	50	+	50 = 100 Worte

Diese Aspekte der literarischen Technik des Evangelisten¹⁴ werden wir hier nicht *en detail* untersuchen. Auch wenn wir die These einer silben- und wortmässig bestimmten Kompositionstechnik des Lukas zur richtigen Beschreibung und zum sachgemässen Verständnis des Textes für unentbehrlich

¹² Wer dazu ermutigt wird, z. B. 13, 49 und 3 zusammenzuzählen, muss sich auch im Sinne des Autors, vielleicht vergebens, bemühen, dass er das Fehende gesucht und gefunden hat. Vgl. Lk. 9, 37 und die Vorlegung der Parabel an verschiedene Senatoren (Mat. 1, 16-20) (Harvey 1, 157-61) und im Evangelium der Wahrheit (z. B. 1, 1-2).

¹³ Vgl. zur *recensio* St der *pericope* Mt. 5, 1-11 (N^a 98 S., n^a A^a 79 S.) vgl. J. Sny Sibinga, *Literaire handwerken in Handelingen* (Leiden 1973) zu Apk. 1 und In Lk. 2, 41 ist N^a A^a = N^a A^a und der Totalumfang ist 400 S., also genau die Hälfte von Lk. 13 11 32.

Zur Frage der mathematischen Wahrscheinlichkeit, s. M. J. J. Menken, *Numerical Literary Techniques in John* (SNT 53), Leiden 1985, 125.

halten wollen wir hierauf nicht näher eingehen, sondern anderes betrachten. Dabei sind wir des verehrten Jubilars strenger Auffassung eingedenk, dass lebendige Gedanken, die schriftlich konserviert sind, missbraucht werden, wenn man mit ihnen nur Thesen beweisen will.¹⁹ Die These, die wir im Folgenden zu begründen und illustrieren versuchen bezieht sich, nämlich die Organisation und Gliederung des Textes nicht nur zu analysieren, sondern auch nachzuempfinden und auf diese Weise, soweit möglich, einigermaßen wieder zum Leben zu bringen.

Ein Kriterium, das man vergleichen mit dem Kriterium der Silben- und Wortzahlen vielleicht als makrosyntaktisch bezeichnen kann, wird auf eine grössere Textpartie d. h. Lk 14 1-17 10, global angewendet, für Lk 15 1, 32 wird die Untersuchung ins Einzelne gehen. Es handelt sich um ein überaus wichtiges Element des Satzes als solches gesondert betrachtet und rein zahlenmässig erfasst, die Verbalformen.²⁰

Lk 14 vereinigt in einer Gastmahl-Szene eine Sabbathheilung und Streitgespräch (V 1-6) mit weiteren Konversationsstücken für Gäste und Gastgeber und mit dem Gleichnis vom grossen Abendmahl (V 15-24). Dazu fügen sich V 25-27 (von der Schwere der Jüngerschaft) und in V 28-30 und 31-32 zwei weitere Gleichnisse. Für die Zahl der Verbalformen in diesen Abschnitten gelten die nachfolgenden Angaben:

V. 1-6:	5 + 10 + 5 =	20
7-11:		28
12-14:		12/ 40/ 60
15-24:		51
25-35:		48/ 99, 159 V. ²¹

Nachdem Lk in 14 Kapitel vier Gleichnisse verarbeitet hat, fügt er in Kap 15 und 16 noch fünf hinzu, und Lk 17 7-10 (Vom Knechtslohn)²² dürfte eine Restie von zehn Gleichnissen schliessen. Das Haupt- oder Nebenthema der Mahlzeit ist den meisten dieser Gleichnisse gemeinsam. In Kap 15 und 16 (siehe zuerst 5-7) ist die Bekehrung des Sünders ein weiteres Hauptmotiv.

¹⁹ J. C. H. Lebram in *Fetus Testamentum* 20 (1970), 127.

²⁰ Die These wurde zuerst kurz skizziert in E. J. Epp (ed.), *New Testament Textual Criticism*. Fs B. M. Metzger, Oxford 1981, 197, für Mt 14, 22-33. In der modernen Sprachwissenschaft ist es jedoch nach-apostolische, das Verfahren nicht unbekannt. S. z. B. J. Tesnière, *Éléments de syntaxe structurale*, Paris 1929 und E. Weinrich, *Die Textpartikular als heuristische Methode* (1937) in W. Dressler (ed.), *Textlinguistik* (WdF 427), Darmstadt 1978, 61-62.

²¹ Ein helles Beispiel für die Verwendung der Primzahl 51 in der Silbentechnik des Lukas in Lk 24 13-9b und die Ausmassse N 199 D 53, S. 21. S. Vgl. *Literaturhandwerk*, 21-26 über Apg 16.

Und zwar gibt es Gleichnisse in denen es zur Bekehrung kommt – zur rechten Zeit der verlorene Sohn oder erst im letzten Augenblick der ungerechte Verwalter (16:1-9) – und daneben andere in denen die Bekehrung weniger eine Rolle spielt – 15:7 und 16:10 nur im Epitaphion nicht im eigentlichen Gleichnis – bzw. zu spät kommt der reiche Mann (16:9-13.) So erscheinen es sachgemäss, in Kap. 15 und 16 die Gleichnisse einander in zwei Gruppen zuzuordnen: dem Gleichnis von der rechtzeitigen Bekehrung (15:11b-32) schliesst sich 16:1-8 ein Gleichnis über Bekehrung in letzter Stunde *tan annexos* an (Spalte B). Diese Abschnitte verwenden $5 \times 19 + 4 \times 19 = 9 \times 19$ oder 171 Verbalformen. Spalte A zeigt, dass der übrige Teil von Kap. 15 und 16, also 15:1-10 und 16:19-32 fast den Umfang – immer nach dem Massstab der Zahl der Verbalformen – von 15:11b-32 erreicht. Dessen Einführungssätze *V 11a Elexai* könnte den Ausgleich machen. Die Gesamtsumme der Verbalformen ist jedenfalls ebenso wie der Totalwert für die Abschnitte 15:11b-32 und 16:1-8 ein Vielfaches von 19, nämlich 266 oder 14×19 .

Kap. 17 verfolgt zuerst noch das Thema der Bekehrung (*metanoias* V 3f.), und bringt ausserdem noch ein Gleichnis, das von einer Mahlzeit handelt (17:7-10).¹ Die Ausmasse sind mit dem erwähnten Massstab $V 1-6 = 26 V$, $V 7-10 = 26 V$.²

Übersicht der Verbalformen in Lk 15:1-17:10

	(A)	(B)
15:1-10	43	
11 ^a		1
11 ^b -32		94
16:1-18		76
19-32	51	
<hr/>		
	94 + 1 + 171 =	266
17:1-10 (C)		52/ 318 V (TIH,

¹ 71 ist die Dreieckszahl von 12, vgl. I. Thomas, *Selections illustrating the History of Greek Mathematics*, London-Cambridge (Mass.), 1951, I, 90-95; D.E. Smith, *History of Mathematics*, New York, 1958, 2, 24; W. Burkert, *Werden und Wissenchaft*, Nürnberg, 1962, 404. In Lk 16:10 ist die Gesamtsumme der Zahlwörter 42 = 2 (71), vgl. Ps. Metzger S. 31 Anm. 4.

² Lukas überrascht manchmal den modernen Leser durch mehr oder weniger mangelhafte z.B. S. 14 ... überflüssige (4:24, 6:5, 1:4), oder unklare (4:8, 19:26) Angaben hinsichtlich eines Überganges zur direkten Rede oder des Auftretens eines anderen Sprechers.

³ Auch zeitlich gehört 17:1-10 noch zum stofflichen Zusammenhang der vorgehenden Stücke s. F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig, 1903, 8.

⁴ Das Gleichnis im eigentlichen Sinn (7:14) wird mit 19 Verbalformen erzählt. Dem Gleichnis vom verlorenen Schaf mit seiner Anwendung entsprechen die Zahlen 15 (für 15:4-6) und 4 für V 7), zusammen 19.

Für den Stoff, den er in Lk. 14, 15-16 und 17-110 darbietet, verwendet Lukas also 159 (= 353) 266 (= 553 + 1) und 52 (= 53 - 1) Verben. Das heisst, für Lk. 15, 1-17-10 wird die Zahl 318 erreicht, welcher der Barnabasbrief eine besondere Bedeutung beimisst: TIH — das ist Jesus und das Kreuz²¹, Kap. 14, dessen Organisationszahl 888 entspricht²², und das in V. 27 *expressis verbis* das Kreuz erwähnt, schackelt diesen 318 Verbalformen die Hälfte, nämlich 159 Formen voraus.²³

In diesem Kontext hat nun Kap. 15 eine eigene Thematik, die mit den zwei Begriffen suchen und finden angedeutet wird (s. V. 8). Das Obek des Suchens und Findens ist das Verorene (s. V. 4, 8, 24-32). Schaf und Gerasen werden verloren gesucht und dann wiedergefunden. Der Sohn aber — und nur im Einklang mit dem Sohn handelt es sich um eine Bekehrung — wird nach V. 24 und V. 32 gefunden, ohne dass er gesucht wurde.²⁴ Etwas künstliches hat die Zusammenfügung der drei Ereignisse wohl an sich. Um so demacher dürfte aber so die Absicht zutage treten, das Ganze zu einer Einheit zu verbinden.

Dieses Ganze, Lk. 15, hat auch eine eigene Mitte. In der von Lukas verwendeten Technik der gezählten Verbalformen kommt der Verbalkomplex, der in Mittelstellung steht, öfters eine besondere Bedeutung zu.²⁵ Das scheint auch in Lk. 15 der Fall zu sein. Ohne Zweifel wird in V. 24 und 32 in den feierlichen Worten des Vaters über den Sohn, er war tot und wurde wieder lebendig, Wesentliches ausgesagt. Man kann kaum sagen, dass es sich hier um ein 'understatement' handelt. Vielmehr wird der Lebensgang des Sohnes in höchst dramatischer Verkürzung zusammengefasst.²⁶ Seine Umkehr und Rückkehr ist wie das neue Leben des gesamten Christen nach Rm. 6, 3-4, 11 oder Eph. 5, 14 eine Auferstehung von den Toten.²⁷ Wenn dem so ist, sollte man in Lk. 15-18 das Partizipium *uvortol* in der Exegese nicht vernachlässigen.

²¹ Barn. 9:8-9. Die Summe der in Lk. 15 gebrauchten Zahlwörter ist 100 + 1 + 99 + 1 + 99 + 10 + 1 + 1 + 1 = 318, s. auch AA 4, 7 x 10, 11, 15, 19, 27, 76.

²² Die Ausmasse von Lk. 14 sind: V. 1-10 = 350 S.; V. 11-14 = 159 S.; V. 15-24 = 38 + 341 S. Also: $v = 4 \times 888$ S. Weiter: V. 25-27 = 112 S. (d.h. V. 1-27 = 1000 S.); V. 28-33 = 230 S. V. 34 = 58 S. (d.h. V. 1-35 = 1400 S.). Das Ganze: 1288 S. Für die Zahl 888, s. Breuhaus, *Alph. Myst.* 224-225. Offensichtlich: $888 = 1 + 8 + 8 + 8 + 8 + 8 + 8 + 8 = 10 + 8 + 200 + 70 + 400 + 200$.

²³ Man beachte die Abkürzung auf 1000 S. in V. 27, wo das Kreuz erwähnt wird.

²⁴ Dort sind natürlich Prozesse, denen sich das Komplexus angedeutet. So wird nicht gesagt, dass mit 1-1 nach einer Zäsur ein neuer Abschnitt des *uvortol* anfangt.

²⁵ Vgl. Jähcher 2, 237.

²⁶ Z.B. Lk. 10:2-3, das Gleichnis von den bösen Wenzeln zählt 51 Verbalformen. Die Nummer 51 ist in V. 14, *δρακονισμῶς* in der verhängnisvollen Bosheit *κακοῦ νόου* (s. Is. 3-9 LXX) demerzzeitigen Inhaber des Wenzelers Auf eine Formel gebracht: $26 + (V. 4) \delta\rho\alpha\kappa\omicron\upsilon\iota\sigma\mu\omicron\varsigma = 76$.

²⁷ In der Sota werden Menschen, die nicht zum physischen Leben erwacht sind, als tot bezeichnet, s. R. Bulmann in G. K. H. (ed.), *Zählb. NT* 3, 1978, 12, mit Belegstellen.

G. Braunmann, *Tr. lebendig erlöset, gefunden* Lk. 5:24 und 5:27 in W. Haubeck, M. Buchmann (edd.), *Wort in der Zeit*, Ff. K.H. Rengstorff, Leden, 1980, 156-64.

Jochim Jeremias / B übersetzte $\alpha\nu\alpha\sigma\tau\alpha$, $\kappa\alpha\tau\epsilon\nu\sigma\sigma\alpha\iota$ mit 'ich wll mich sofort aufmachen'.¹¹ Auch von seinen Voraussetzungen her scheint mir das, wenn auch möglich, doch keineswegs selbstverständlich.¹² Dieses 'aufstehen' oder muss man sagen: auferstehen? nach dem zugrundegehen' (V. 17) ist das Moment, woran V. 24 und V. 37 anknüpfen. $\alpha\nu\alpha\sigma\tau\alpha$, in V. 18 ist auch die Verbalform, die im ganzen Kapitel genau in der Mitte steht. Für die Verbalformen in Lk. 16 13 gilt die Formel: 69 + (V. 18) $\alpha\nu\alpha\sigma\tau\alpha$ + 69.¹³ Diese Verbalform wird von $\alpha\kappa\omicron\lambda\lambda\upsilon\mu\alpha\iota$ (V. 17) und $\kappa\alpha\tau\epsilon\nu\sigma\sigma\alpha\iota$ (V. 18) in sinnvoller Weise flankiert.

Die Gesamtzahl der Verbalformen für Lk 15 11b-32 95, teilt sich in 57 Formen für V 11b-24b und weitere 38 Formen für V 24c-32. Einem analogen Formschema von 38 – 57 Stichen entsprechen einige Zeren aus der Pascha-Homilie des Meliton von Sardes, in denen er dem älteren Gesetz den neuen Logos gegenüberstellt.⁵⁴

[illegible][illegible]

¹⁴ S. O. Parker (ed.), *Melton de Sarces: Sur la Pique et Fragments* (SC 123), Paris, 1966, 62-64.

5	(35)	Ανα γὰρ τὸν ἰδὸναι θεὸν ἔστι καὶ τὸ τοῦ προβατοῦ ἀνδραγαθόν, [ἐ]ν δὲ τῷ ἀνθρώπῳ Χριστῷ ὃς κεχώρηκεν [τὰ] πάντα. Ἦ γὰρ τὸ τοῦ προβατοῦ σφαγὴ	17 0 8 8 34
6	(40)	καὶ ἡ τοῦ πᾶσι πομπή καὶ ἡ τοῦ γομοῦ ἡρώς Εἰ, Χριστὸν ἴδοναι ἐχθροὺς διὰ τὰ πάντα ἐν τῷ προβατῷ νομὸν ἔπνετο μύλλον δὲ ἐν τῷ νεύματι	7 7 6 7 9 57 45 5

Die Verbalformen in Lk. 15 11b-32

	D ₁	D ₂	S
V, 11 ^b -12	3	(1) 2	5
13-16	16	-	16 2
17-19	2	(2) 9	11
20	8		8
21	1	(3) 3	4
22-24 ^b	1	(4) 12	13/ 36/ 57
24	2		2 2
25-27	8	(5) 4	12
28-30	7	(6) 7	14
31-32	1	(7) 9	10, 36, 38
V 11 ^b -32	49	+ 46	= 95

Zur Übersichtstabelle sei folgendes bemerkt: Der in der modernen Literaturwissenschaft gängige Unterschied zwischen Narrative (hier N) und Discourse (D)³⁵ war in der Antike wohl bekannt und wurde zweifellos auch von Lukas angewendet.³⁶ Wir unterscheiden im Griechischen das als Ganzes von einer Person, die der Verfasser als redend einführt, erzählt wird, und das als D-discourse, ist die gesprochenen Partien von den erzählten Vorgängen als D₂ von D₁. Die Selbstüberlegung des Sohnes enthält in V 18-19 mit 'ich werde ihm sagen' von neuem einen Übergang zur direkten Rede. Diese ist in der Tabelle nicht notiert.³⁷ Ebenso wie im Gleichnis vom grossen Abendmahl (Lk. 14 16-24) kommt in der Erzählung Lk. 15 11-32 wiederum ein Sprecher zu Wort, die gesprochenen Partien sind in einen erzählenden Kontext eingefügt, der 49 Verbalformen verwendet. Darunter gibt es 7 Imperfecta (s. die VV 11, 16, 25f., 28 εἶχεν, ἐκθύμει, ἡσθιον, ἐδίδου, ἦν, ἐπινθάνετο, παρεκάλει). Unter den Verbalformen der direkten Rede gibt es 7 *indicativi praesentis* (s. die VV 17, 19, 21, 29, 31 περισσεύονται, ἀπόλλυμαι, εἶμι, εἶπα³⁸ δοίκατο, εἰ εἰσιν), 7 *imperativi* (s. die VV 12 19 22f. δέω, ποιήσον³⁹ εἰνεῖτε, ἐννοῦστε, δοτε, φερετε, θύσατε), und 7 Partizipien (s. die

³⁵ S. z.B. Mabel Lang, *Herodotus Narrative and Discourse*, 1984, vgl. P. Weissmann, *Die antike literarische Erzählart* (Handbuch zum NT 10a-m), Tübingen, 2.¹ (1972, 270-71, 275, 278, 285-86, 291, 301-02).

³⁶ Thucydides I 22: ὅσα μὲν ἀνέβησαν τοῦ ἔργου τῶν προαχθέντων Ἀριστοτέλει. *Partica* 5.7 (43-44) οὐκ ἔστιν ἡ ἡμετέρα ἡμετέρα. *Partica* 11: κοινὸν τε καὶ οἰοῦσθαι. *Partica* 11 bei Eusebius, *Kirchengeschichte* III 39 15: ἡ ἀρχὴν τε καὶ ἀρχὴν.

³⁷ Neant man diese direkte Rede D₂, dann gilt D₁ = 42, D₂ = 4.

³⁸ In V 21 wiederholt aus V 19.

³⁹ In V 19 aber nicht wiederholt in V 21, vgl. die *varia lectio*.

VV 12, 18, 23f, 27, 30, 32: ἐπιβαλλόν, ἀνίσταται, φαγόντας, ἀποκλωσας, ἰσχυαίνοντά, καταπαγών, ἀπορώμενος.

Vielmehr muss auch hervorgehoben werden, dass die Erzählstücke 24mal den Indikativ des Aorists verwenden. Darunter stehen (V. 20bc) εἶδεν ἐσπίαρχησιν πῶς ἐπεκρέβεν καταφάσκειν in der Mitte (also $24 = 10 + 4 + 10$). Es scheint mir nicht abwegig, hier einen oder vielleicht den Gipfel der grammatischen Handlung zu erblicken. Es muss auffallen, dass der Vater hier die handelnde Person ist.⁴⁰ Zu den 7 Partizipien der direkten Rede gesellen sich 12 im Erzählstoff. Auf insgesamt 95 Verbalformen gibt es also 19 Partizipien. Ein einziges Mal ist der Vater Subjekt V. 20c δρῶν⁴¹ und dieses Mittelwort steht an der zehnten Stelle. Formel, also $19 = 9 + 1 + 9$.

Neben den 24 Indikativen des Aorists in der Erzählung stehen in der direkten Rede (d.h. in D.) 12 Formen dieser Art. 1 und wir werden der Zahl zwölf auch in anderer Weise noch als Ordnungsprinzip begegnen.⁴²

Gibt es nun auch für das Gleichnis als Ganzes eine Mitte, die mit diesem Aspekt der literarischen Technik als solche aufzuweisen wäre? Der Auftrag des Vaters V. 22bc, 23 erfüllt annähernd die Bedingung, dass er von ebensovielen Einheiten vorbereitet wird, als es nachher noch geben wird. Für die in diesem Auftrag verwendeten sieben Verbalformen gilt $V. 11b-22a + V. 22bc-23 + V. 24-32 = 45 + 7 + 43 = 95$ V. Genau in der Mitte steht jedoch V. 22c: δότε (oder τῷ) ἑμῖν ἕνα δάκτυλόν ἐν τῷ ἄνδρῳ. Für dieses Moment im Gleichnis kann man den Platz folgenderweise formulieren: $47 + 1 + 47$. Dass es sich hier um ein Moment höchster Wichtigkeit handelt, hat man schon öfters dargelegt.⁴³

In der direkten Rede treten vier Personen als Sprecher auf: der Vater, die beiden Söhne und in V. 27 einer der Knechte. Dabei ergeben sich für die Rede des Vaters die Werte 12 (V. 22-24) und 9 (V. 31-32), d.h. insgesamt 21 Verbalformen, für den jüngsten Sohn 2 (V. 12), 9 (V. 17-19) und 3 (V. 21), also beieinander 14 Verbalformen, und für den älteren Sohn 7 (in v. 29f.) Wiederum ist ein Gleichgewicht realisiert worden: der Vater verwendet ebenso viele Verbalformen wie die beiden Söhne zusammen, und wiederum stützt sich ein mit eindeutigen Kriterien arbeitendes Schema auf die Zahl sieben.

⁴⁰ Vgl. die oben angedeutete Frage nach dem richtigen Namen des Gleichnisses, und v. Calvinus: Berne Kung in V. 20: *Hic est caput parabole a homine qui paternis amor influit ut demeritis bene agnoscant et meritis partibus utique requirant. Deum tunc immensa benignitas omnes patrum amor, superius iudicio, hoc nobis pariter. A. Tholuck ed. Iohannis Calvini in N.T. commentarii, 2, Berlin, 1833, 138f.*

⁴¹ K. E. Bailey, *Poet and Proseant*, 18-27, hebt mit Recht das Ungewöhnliche und Auffällige in dieser Handlung hervor: wie schon Bengel: *parentes alii non solum occurrunt hic*. Man vgl. im Test. Abr. A c. 2 (James, 78^{14,20}) mit c. 3 (79^{2,20}). Nur von Isaac heisst es: δρῶμεν.

⁴² Man beachte auch, dass das Wort Vater zwölfmal vorkommt.

⁴³ S. die Angaben bei Bailey, *Poet and Proseant*, 85. Anm. 198 besonders v. H. Rengstorff: *Die Re-Investitur des verlorenen Sohnes*, Köln/Opladen, 1967, 29-39, vgl. 68.

der Vater: - (4), (7) -	$12 + 9 =$	21
der jüngere Sohn - (1), (2), (3) -	$2 + 9 + 3 =$	14
der ältere - (6) -	7:	21, 42, 1

Für das entscheidende Gespräch zwischen Vater und jüngeren Sohn und das vorbereitende Selbstgespräch des letzteren, d.h. für (2), (3) und (4), werden resp. 9 + 3 und 12 Formen benutzt.

Man darf wohl sagen, dass die Faktoren 7 und 12 auf mancherlei Weise in der so analysierten inneren Organisation des Geschehnisses zu Tage treten.⁴⁴

Dies alles gilt für verschiedene Aspekte der Komposition des Geschehnisses in seinem ganzen Umfang. Nun wollen wir versuchen, dem Geschehensgang und dem Aufbau der Erzählung schrittweise nachzugehen. Das Kriterium ist — nach wie vor — die Zahl der Verbalformen.

Nach dem Ausgangspunkt: Jemand hatte zwei Söhne — mit einer einzelnen Verbalform $\lambda\gamma\iota\nu$ V 1b — zerfällt sich der erste Akt der Erzählung naturlicherweise in fünf Teile.⁴⁵ Jeder Teil verwendet vier Verbformen und in der erzählten Geschichte entsprechen einander die Entwicklungsstadien von Aufstieg — wenn man so sagen darf — und Niedergang:

- (a) V 12: der Sohn fragt und bekommt, was er wünscht
- (b) V 13: er lebt in Luxus und Verschwendung
- (c) V 14: sein Los wendet sich
- (d) V 15: er lebt in Abhängigkeit und Entbehrung
- (e) V 16: und bekommt nicht, was er verlangt

Die Wende tritt ein, wenn in V 14 Hungersnot über das Land kommt. $\epsilon\pi\epsilon\lambda\epsilon\tau\omicron$ $\lambda\eta\kappa\epsilon\iota$ $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\alpha$ — mit diesem $\epsilon\pi\epsilon\lambda\epsilon\tau\omicron$ als erste Verbalform entsprechen V 11b-6 der Form $10 + 1 + 10 = 21$. Unter diesen 21 Verbalformen gibt es

⁴⁴ Vergleichbares gibt sich bei der Analyse von Ex 9 1-16.⁴⁵ Hier genügen fünf Bräute und zwei Fische — siehe Döring — zur Erzählung einer Menge, und es bleiben noch zwei Kerbe. Der Text entspricht folgenden Zahlen:

		N	D	S
von dem Wunder	V 11	76		76
die Spendung	V 12-17		113 + 117	230
nachher	V 18	4		19
	V 10	95	33 + 117	
		(51 + 44) + 95 + 1	der	
		212 + 1	=	213

⁴⁵ Man spürt die Logik eines schlaggerechten Dramas in Menander: Zor Unzufriedenheit vgl. Fraas *De menandri* 189-90 zur Nachwirkung etwa W. Kuiper *Das sprachliche Kunstwerk* Bern 1971 177. Nach Phädon von Alexandria ist 117 die Zahl der Sinne, ein Symbol des Menschen, der sich dem Leben und der Ausweglosigkeit *triginta denigrationis abit* Ps. 207 Vg. W. Burkert, *Religion und Wissenschaft*, S. 730, Anm. 45.

zwei in der direkten Rede (V 12 60₂ und $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\alpha\zeta\epsilon\upsilon\sigma\iota$) und 19 weitere im Erzähltext.

Wer sich vergegenwärtigt, dass das Gleichnis als ganzes von 93 Verbalformen getragen wird und sich wie die Tabelle zeigt sinnvoll gliedert, in der die 57 bzw. 38 Verbalformen verwendet wird in den 19 Verbalformen der Erzählung in V 11b-16 eine Grundlage der inneren Organisation der Parabel erblicken, die Rechemeinheit wird zu Anfang der Komposition dargeboten. Dass es, wenn man bei V 14 $\epsilon\alpha\sigma\tau\epsilon\upsilon\eta\sigma\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\delta\epsilon$ anfängt, bis zum nächsten von $\delta\epsilon$ markierten Neuanfang (drama) eine Sequenz von vier Verbalformen gibt, kann auch der moderne Leser wohl ohne Mühe nachempfinden. Für die 19 erzählenden Verbalformen in V 11b-16 empfiehlt sich also eine Disposition in 7 + 12 Formen.

Auch für die nächste, in sich geschlossene Episode, V 17-24b, ist — und zwar in verschiedener Weise — eine innere Organisation aufgrund von je zwölf Verbalformen anzunehmen. Die Totalsumme der Verba von V 17 $\alpha\theta\eta\sigma\iota$ bis V 24b $\epsilon\upsilon\pi\epsilon\theta\eta$ beläuft sich auf 36. Was der Sohn in V 17-19 überdacht und geplant hat, vollführt er — oder sagen wir, wird ihm möglich — in V 20-21 und zwar in zwei Verben. Der Vater erteilt in V 22b-24 seine Aufgabe in 5 Verbalformen ($\alpha\delta\epsilon\iota\chi\epsilon\iota$ $\kappa\alpha\iota\tau\epsilon$ bis $\theta\eta\lambda\upsilon\sigma\epsilon\iota$), erwähnt das Ziel mit zwei ($\tau\eta\sigma\iota\kappa\alpha\iota$ $\sigma\pi\alpha\upsilon\lambda\iota\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$) und fügt zur Begründung seines Vorhabens weitere 5 Verba zu (V 24 $\eta\kappa\epsilon$ bis $\epsilon\upsilon\pi\epsilon\theta\eta$); er verwendet also zwölf Formen. Für den erzählenden bzw. den gesprochenen Teil des Textes ergeben sich als Totalwerte 12 bzw. 24 Verbalformen.

	D_k	D_n	S
V 17-19	2	9	11
20-21	9	3	12
22-24 ^b	1	12	13
V 17-24 ^b	12	+ 24	= 36

Es ist leicht ersichtlich, dass das erste Verbum in V 22 $\epsilon\delta\epsilon\iota\chi\epsilon\iota$ mit dem der Vater das Wort nimmt, gemäss dem Gewicht dieses Erzählmomentes in einer Mittelstellung steht: V 20-24b = 12 + 1 + 12⁴¹.

Unsere Analyse hat nun einen Punkt erreicht, den man nach der gängigen Auffassung als Grenze des ersten Teils oder Übergang zum zweiten bezeichnen kann. Die kleine, aber nicht so leichte Frage, ob V. 24c, $\kappa\alpha\iota$ $\eta\phi\acute{\epsilon}\sigma\alpha\upsilon\tau\omicron$ $\epsilon\omicron\upsilon\pi\alpha\upsilon\sigma\tau\epsilon\iota$ zur ersten oder zur zweiten Hälfte gehört, muss hier des Näheren untersucht werden. Nach Kostermann eröffnen diese Worte den zweiten Teil der Parabel⁴². Andere jedoch sprechen diese Funktion dem V 25

⁴¹ Dem entspricht z.B. die Stellung von $\eta\kappa\epsilon$ in Lk 9 11 oder 22 6⁴³. Lk 9 11: $\alpha\theta\eta\sigma\iota$ 1 + 1 + 2 V 22 6b-6d: 6 + 1 + 6 V und s. unten zu $\epsilon\delta\epsilon\iota\chi\epsilon\iota$ in § 3.1.

⁴² F. Kostermann in: *St. 17* 2, 91; S. 77, 92. S. 18 vgl. A. Plummer in: *St.* (1896) S. 177. Lagrange 92; S. 476. I.W. Manson: *The Synoptic Gospels* (1935, London) 949 S. 285. F.

zu *Hv mit grossem Anfangsbuchstabe so wird der griechische Text tatsächlich in mancher modernen Textausgabe dargeboten, wie z.B. bei Von Soden, Merk und Nestle-Aland 26.

Für Wellhausen bildet V 24c den Übergang und er sagt von diesem keinen Satz, dass er überhängt.⁴⁸ Für Andere scheint er sogar überflüssig, wenn sie ihnen einen Überblick über die Parabel ganz fortlassen.⁴⁹ Vielleicht kann die bescheidene Haresie die in diesem Aufsatz vorgetragen wird zur Lösung dieser Frage etwas beisteuern.

Schon mehrmals ergab die Analyse der gezählten Verbalformen für einen bestimmten Abschnitt ein symmetrisches Ordnungsprinzip nach der Formel $a + b + a$. Oft ist b viel kleiner als a , bisweilen ist b gleich eins. Und das Moment dieser einen Verbalform oder dieser wenigen Formen scheint manchmal von besonderer Bedeutung zu sein. Dieses Gesetz der Mittelstellung trifft auch für V 24c zu.

Denn für V 12-24b, V 24c, V 25-32 ergeben sich die Zahlen $36 + 2 + 36$. Diese Formel wird nicht nur der refräntigen Gleichheit von V 24ab und V 32bc gerecht sondern enthält auch die Anerkennung einer eigenen und wichtigen Funktion von V 24c. Die mit καὶ ἡγάγαν εὐφραντοῦσθαι angewandete Festfreude ist – was nach V 6f. und V 9f. für die zwei ersten Parabeln in Lk 15 auch für die dritte nicht unerwartet kommt – ein wesentliches Element, das seine zentrale Stellung verdient.⁵⁰

Bovon in Exegese (s. oben, Anm. 14), 48. Il faut rattacher les mots *Et ce furent alors* ver-
*Nicht in der Textausgabe von Westcott-Hort (1881). Das Argument ist die
abgeschwächte Wirkung des Refrains V 24ab und diese massen sich wohl mit B. Jülicher 2, 51
und Jeremias, 115, anerkennen.

⁴⁸ J. Wellhausen, *Das Evangelium Lucæ*, Berlin, 1904, 83. Vgl. Jülicher 2, 353: "nur
Überleitung." F. Hauck (oben, Anm. 23), 199, und viele andere.

⁴⁹ Z.B. A. Farrington, *The Life and Times of Jesus the Messiah* 1883, 3886: Grand Rapids
1936, 367-68. H. Weiss, *Die Synoptiker*, in: *NTL*, 1896, 398, 446: "36 + 2 + 36 = 74".
C. E. van Koetsveld, *Die neutestamentliche literaturforschung* (WfL 57), 1982, 153f. C. E. van Koetsveld, und vielleicht nicht nur er, empfindet in V 24c eine
Schwierigkeit. *En de laatste argumenten van hem*. In: *Studeerendenvader die*
zijn kinderen bereidt naar de overgang naar de tweede. In: *De drie evangelien*, 1977, 13. Dagegen z.B. P.
Dausch, *Die drei älteren Evangelien*, Bonn, 1918, 485f. "An dem zu seiner Fährte veranstalteten
Festmahl nehmen die Hausgenossen teil. Besondere war die Vergnügen bei A. 104, 14.
εὐφραντο = *εὐφραντο*, 2, 1982, 150. Auf S. 150 fängt der zweite Teil der Parabel an mit V 25
aber S. 151, Anm. 1, heisst es: V 24 καὶ ἡγάγαν εὐφραντοῦσθαι, n'est pas la conclusion de la
première partie, mais le commencement de la seconde.

⁵⁰ Die Analyse der vom Evangelien benutzten Technik der Wortzahlen kann hier nicht
ausführlich erörtert werden. Über Stellung und Funktion von V 24c gibt aber auch folgendes
Modell Aufschluss:

	D.	D.	S.
V 22-24b	6	43	51
24c	2		2
25-27	4	7	51
V 27-32	45	60	105

Aus der Symmetrie, womit der Passus V 27-32 aufgebaut ist, muss man auch folgern, dass V 25-32 nicht wie zu Anfang des Jahrhunderts Wellhausen und Johannes Weiss meinten, von fremder Hand zugefügt wurde.⁴⁴ V 24c ist nicht meinetwegen ein Indiz irgendeiner kompositionellen Unterordnung oder eines Vorfalls in der Entstehungsgeschichte der Parabel. Er ist ein Höhepunkt in der Erzählung, der bei der Analyse zu Rück- und Vorausblicken Anlass und Gelegenheit bietet.

Für die zwei folgenden Episoden, V 25-27 und V 28-32, zeigt das Erzählgerüst der Verbalformen ebenso wie für V 17-24b den Faktor zwölf auf. In V 25-27 fasst V 27 das Ergebnis der bisherigen Vorfälle kurz zusammen. Mit der direkten Rede kommt hier wie schon früher nur einer der beiden Sprecher zu Wort. Er verwendet vier Verbalformen. Für die Situationschilderung V 25 gilt dasselbe (ὁν ἐργασάμενος, ἡμετέρας, ἡμετέρας). Für Erzähltes und Gesprochenes, im Sinne von D_n und D_o, entsprechen die Zahlen der Verbalformen wiederum einfachster Arithmetik: 8 + 4 = 12!

	D _n	D _o	S
V 25	4	-	4
26	3	-	3
27	1	4	5
V 25-27	8	+ 4	= 12!

Ähnliches zeigt sich am Ende der Parabel bei der Begegnung zwischen dem Vater und dem älteren Sohn V 28-32. V 28 kann zu dieser abschliessenden Partie gestellt werden, der ältere Sohn wurde zornig, aber warum? das ergibt eben gerade die Fortsetzung. Entsprechendes lässt sich vom Vater sagen, er adelt ein, und zwar insistiert er – wie V 31-32 deutlich macht – eine leichte

Katting unter anderem, der Gebrauch des Faktors 12 ist auch die Situationschilderung V 24b-24c (ἐργασάμενος, ἡμετέρας) = 4 + 3 + 5 = 12. V 25-27 enthält den ersten Teil, 1 + 3 + 2 die Verbalformen 15, 15, 16, 30, D_n und D_o im Verhältnis 3:4 und 3. Die Mittelstellung von V 24c – Zum Thema der Festfreude in Lk 15 vgl. P. Bonnard, *Approche historique-critique de Luc 15* in *Abhandlungen zur biblischen Theologie des Neuen Testaments* (Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1980) S. 99f. 99, 101.

⁴⁴ J. Wellhausen, *Evangelium Lucæ* 85. Dieser zweite Teil ist eine spätere Einsetzung des ersten. Joh. Weiss in *Die Schriften des NT* 1:46, 447 vgl. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1963) 402. „... wahrscheinlich“ 193, 277. Man könnte fragen: Vgl. J. Sanders, *Tradition and Redaction in Luke XX* 1-32, *NZS* 15 (1966) 69-431, 481. „... and/or addition, perhaps by the author of the Third Gospel himself“ 433. S. zur Sache auch R. W. Funk, *Structure of the Narrative Parables of Jesus* (Sonoma 2nd 1974) 51-85, bes. 62f.

Die Struktur der erzählten Geschichte Jesu in W. Harpisch (ed.), *Die neutestamentliche Erzählstruktur* (Wetzlar 1985) 167-244, bes. 235-7. Auch die Formulierung, dass man in Lk 15, 32 eigentlich zwei Geschichten vor sich hat, trifft nicht zu. So B. de Zwaan, *Herengenen van Lucas* (Teks, en taal) 191-114 und K. F. Bailey, *Parables of Jesus* 59 (a double parable).

⁴⁵ Vgl. M. Zerwick, *Grammatica Biblica*, Par. 202; Moulton-Turner 65.

bestätigt gefunden, und zwar in ganz spezifischer und konkreter Weise. Der Evangelist hat hier bei der Textgestaltung verschiedene zahlenmässig bedingte Kompositionsprinzipien angewendet. Nicht nur sind Umfang und Organisation des Ganzen und der verschiedenen Teile nach Sieben- und Wertzahlen rationell, d.h. arithmetisch bestimmt – so dass z.B. V 11-13 und V 14-16a einen Umfang von genau 100 Sieben aufweisen, das ist ein Achtel der ganzen Komposition, V 11-32 (= 800 S.). Es hat sich ausserdem gezeigt, dass die Verwendung, Auswahl und Disposition der Verbalformen sorgfältig zahlenmässig bestimmt ist. In dieser Hinsicht sind für Lk 15 11-32 die Zahlen sieben, zwölf und neunzehn von grundlegender Bedeutung.

Langen unserer Ergebnisse sind vor die Forderung tragender Probleme nicht ganz ohne Bedeutung. Die Funktion von V 24c konnte klar herausgestellt werden. Wichtig ist vielleicht auch, dass das ganze Gleichnis nicht nur einheitlich organisiert, sondern auch vollständig überdeckt ist. V 25-32 gehören mit dazu, und V 33 muss wirklich als Schluss gelten. Eine Hauptteilung V 11b-16, V 17-24b, V 24c-33, also eine Dreiteilung ist exakt nachweisbar. Dennoch muss man für V 17-32 eine sinnvolle Gliederung erkennen. In der V 24c ein Moment von einzigartiger Bedeutung darstellt. V 20-24b (Vater und jüngerer Sohn begegnen sich) und V 28-32 (Gespräch des älteren Bruders mit dem Vater) sind in analoger Weise aufgebaut. Eine leichte Zäsur entspricht sich vor V 29. Das Ganze zeigt nicht nur Sorgfalt, sondern auch erstaunliche Raffinesse und feinsinnige Artikulation.

Auch hat sich ein symmetrischer Ordnungstypus nach der Formel $a-b-a$ abgezeichnet, der geeignet ist, die spezielle Bedeutung des Mittelgliedes herauszustellen – ein Prinzip, das an die Exegese in mehr allgemeinen Sinn fruchtbar sein dürfte.⁴ Dass unsere These auch eine grosse Anzahl neuer Fragestellungen hervorruft, wird der verehrte Jubilar aus gewiss nicht abnehmen. Er selber hat in vorbildlicher Weise den Mut gezeigt, neue Aufgaben zu übernehmen, und daher grüssen wir ihn recht dankbar.

⁴ Für die gesprochenen Teile von V 29-33 trifft auch $a-b-c-b-a$ zu. Für V 29bc Mt 3 ed 32a 2bc und die Zahlen 4, 3, 2, 3, 4. Dieser Komposition zufolge können den Aussagen von V 30a 1 du bist immer bei mir und dir gehorche – eine erhöhte Bedeutung zu. Die Isolierung der direkten Rede ist aber einweilen fraglich. Wir danken Herrn Prof. Dr. H. Dübner für seine Hilfe bei der Übertragung des Deutschen in dieses Ausdrucks.

PSEUDO-CYPRIAN JUDE AND ENOCH

SOME NOTES ON I ENOCH 19

by

B. DEHANDSCHLITZER

The reading of the Epistle of Jude confronts us with Jude's use of the Pseudepigrapha. This is obvious in the quotation from I Enoch 19 in Jude 14, 15. In other verses the use of Enoch can also be assumed, but the text of vv. 14, 15 is particularly significant: here Enoch is quoted directly and the text quoted parallels that of other witnesses of the Enoch-text. This cannot be said of most of the other early Christian quotations of Enoch. For our knowledge of the early transmission of I Enoch, the testimony of Jude is therefore an important one, beside the Greek, Aramaic, Ethiopic and (possibly) Latin texts. Though there is much agreement about the fact that Jude quotes Enoch, New Testament commentaries differ widely about the form of the quotation. This question is complicated moreover by the possibility of a quotation from memory. As a rule, commentaries only mention the Greek and Ethiopic texts. But with the publication of the Aramaic fragments of 4Q new possibilities emerge. C. D. Osburn has considered the hypothesis that Jude himself was translating from an Aramaic text. On the other hand, the Latin text also receives fresh attention in more recent contributions. In the following pages I shall examine the form of the quotation in Jude as a contribution to the study of an early stage in the history of the Christian transmission of the book of Enoch.

Jude 14-15 as a quotation

The Ethiopic text of I Enoch 19 is shorter than half of the other witnesses: the phrase 'the harsh words which have been spoken' is omitted at the end. In

¹ I maintain the text of Nestle: ἁγῶνι Νεβουζαδαν. The reading ἁγῶνι Νεβουζαδαν is not recommended by B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York, 1971. See our commentary *De Brief van Judas* (Het Nieuwe Testament vertaald en toegelicht) Bostel, 1983, 139 n.85. Other readings, no longer acceptable, do exist, some of them nearer to the text of Enoch: ἁγῶνι has an alternative reading ἁγῶνι in versional and patristic tradition, see C. A. Albin, *Judasbreve*, Lund, 1962.

² The addition of ἁγῶνι to πορῶντι (comp. pseudo-Cyprian: the addition of λόγων to ἐκλήρωσεν) is the most important case: it brings Jude nearer to the Greek Enoch which was accepted in the text of Jude by Tischendorf and Boyer (also with hesitation by von Soden).

³ See M. A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, Oxford, 1978, vol. 1, 4-5.

the previous phrase too there is some abridgement 'concerning everything which instead of concerning all the works of their impiety'. These omissions have been regarded as an abridgement of the original text.³ It is more difficult to follow J. T. Milik in presuming that the Ethiopic version has also been adapted to the text of Jude. Milik gives only one instance of this possibility: the root *behed*.⁴ M. Black also considered this possibility but he wonders why the Ethiopic text did not take over *kipro*, as well.⁵ I think that Milik's supposition derives from his hypothesis about the original text *k dhr*.⁶ Another instance which he does not mention could be the tense of the verb *ἐκείνη* in v. 15 but the Ethiopic tradition is divided at this point.

The Aramaic text of I Enoch 19. A fragment of 4Q probably containing 19 was published by Milik in 1976. Already in the early seventies both Black and Milik referred to this fragment and Black published an English translation in the *Monistheft*.⁷ According to Milik the fragment dates from the end of the first century B.C. Though his reconstruction of the fragment is very impressive, only a few words can be read for certain. These do not contain any reading which deviates from the text of the early versions, apart from the addition at the end of *proud* and *harsh* words. But we may wonder why this double expression should be original and the *σκαρπὸν αἰών* an abridgement (so Milik). We can only say that the Aramaic fragment testifies against the Ethiopic to the existence of a phrase on the *harsh* words *or things*. Above all the Aramaic confirms the reading *zuonv apku*, the text of Jude 15 stands alone in leaving these words out.

The Greek text of I Enoch 19 has only been transmitted by the Achemin codex (six century).⁸ The text of this manuscript has a rather striking introduction: *οτι* the present *ἔρχεται*, and the twofold *οτι* *τατ*, *μυρία* *αυτου* *και* *τοις* *ἀγιοις* *αυτου*. Recently R. J. Bauckham has provided a satisfactory interpretation of the last reading. The separation of *μυρία* from *αἱ ἁγιοι* seems to reflect the combination of two early Christian interpretations of Zach. 14. 5.⁹ At the end of our passage the Achemin ext adds after *ὁν* *ἐλάττωσεν* *πονη* *κα* *περ* *ταυτων* *ὡς* *κατεφύγησιν*. On the one hand

³ See M. J. Milik, *Les fragments d'Énoch* (Paris 1968) 99; R. H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch* (Oxford 1906) 1; J. T. Milik, *The Book of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford, 1976), 185.

⁴ J. T. Milik, *ibid.* 86.

⁵ M. Black, 'The Maranatha Invocation and Jude 14-15 (I Enoch 19) in *Enoch* and the Spirit in the New Testament', *Studies in Honour of F. D. M. Abbott* (Cambridge 1973) 29-36, see p. 30.

⁶ See notes 3 and 5.

⁷ See the edition of M. Black, *Apocrypha: Enoch in Greek* (Leiden 1970). On the Greek text and its editions, see M. A. Knibb, *op. cit.* II, 15-20.

⁸ R. J. Bauckham, 'A Note on a Problem in the Greek Version of I Enoch 19', *JTS* 32 (1981), 16-38; see now his commentary *Jude 2 Peter* (Waco, 1983) 93-98.

this has been considered a dittography⁹, on the other hand an element of the original text because of a possible parallel in pseudo-Cyprian.¹⁰ However the Greek text in the Achmim-codex is not an early one. Unfortunately Clement of Alexandria does not quote the passage in his *Adumbrationes*. Only Jude provides us with an early Greek version.

The Latin text of I Enoch 1.9. Did there exist a Latin version of the book of Enoch? T. Zahn was convinced that he had found a proof in the case of our text. According to him, two quotations from Church Fathers, pseudo-Cyprian *ad Novatianum* 16.5 and pseudo-Vigilius *contra Iovinianum* 1.3 offer not a quotation from Jude but from a Latin version of I Enoch.¹¹ Zahn's conception was soon approved by A. Harnack, R.H. Charles, M.R. James, J. Leipoldt and others.¹² Among New Testament commentators only G. Wehnenberg¹³ seems to be aware of the situation. In more recent times the possibility is accepted by C. Albin, M.A. Knibb, A.M. Denis.¹⁴ Milk, on the other hand, is very sceptical, not only about this text but also about the existence of a Latin version at all.¹⁵ Zahn based his conviction on the agreement of pseudo-Cyprian with I Enoch against Jude. The most important are

the omission of *κρίτος*

multa multas multorum sanctorum this is a construction taken from French with the change of *ἀγιων* into *ἀγγέλων*

the presence of *et perdere omnes impios*

the reading *omnem carnem*

⁹ See R.H. Charles, S.M. Black, *Apocrypha Habsch* 14, M.A. Knibb, 60.

¹⁰ J.T. Milik, 186.

¹¹ T. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II (Leipzig 1893, 897, 897, 901) comp. *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons* I (Erlangen-Leipzig, 1893, 58). Both *ad Novatianum* and *contra Iovinianum* are available now in English, see *Corpus Apocryphum* Series latina II, *Novatian*, ed. J. Leclercq, Tournai 1927, 202; *Corpus Christianorum* Series latina XC, *Florilegium biblica africana*, ed. F. od B. Schwank (ed.) Turnhout, 196. For *ad Novatianum* see also H. Koch, *Cyprianische Studien*, Bonn 1926, 358-320.

¹² R.H. Charles, A. Harnack, *Einleitung in die apokryphen Schriften des N.T.* II vom Jahr 257 f. Leipzig, 1895, 57; M.R. James, *Apocrypha apocrypha* (Cambridge 1893, 146-50); J. Leipoldt, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* I, Leipzig, 1906, 16.

¹³ G. Wehnenberg, *Der erste und zweite Petrusbrief und der Judasbrief* (Leipzig 1915, 316-318).

¹⁴ C. Albin, M.A. Knibb, A.M. Denis, *Les apocryphes apocryphes* (Leipzig 1927, 202). Albin, Denis, Knibb, *Les apocryphes apocryphes* (Leipzig 1927, 202). Albin, Denis, Knibb, *Les apocryphes apocryphes* (Leipzig 1927, 202). Albin, Denis, Knibb, *Les apocryphes apocryphes* (Leipzig 1927, 202).

¹⁵ It has to be noted that J. Danielou, *Les origines du christianisme latin*, Paris, 1976, 139-144 does not reckon with a Latin version of Enoch, not even in the case of Tertullian whose defence of Enoch is well-known. See on the whole problem also H.J. Lawlor, *Early Citations from the Book of Enoch* in *The Journal of Theology* 25 (1893) 164-275.

Zahn and Harraack stress the fact that the quotation is introduced by *scriptum est*. This is an exception in *ad Novatianum* and points to pseudo-Cyprian being aware of quoting a pseudepigraphon, not Jude. Pseudo-Vigilius is less important but Zahn maintains that the text cannot be derived from Jude. The whole theory was upset by W. Thiele in his edition of the Catholic Epistles in the *Verus Latina et Bezae*.¹⁰ M. J. Lagrange already referred to the particular Latin text in *ad Novatianum* surprisingly without mentioning Zahn's solution.¹¹ Thiele, however, does not speak about a quotation from I Enoch, but according to him pseudo-Cyprian supports the so-called 'Karthago-text' which is very near to its source, I Enoch 19 and which we know from Cyprian. Otherwise pseudo-Cyprian proves the use of an archaic form of the text of Jude in early Latin extra-tradition.¹² The only problem seems to be that there is no other manuscript evidence available for the K-text in Jude 14-15. But to what extent is a peculiar Latin form of Jude 14-15 to be accepted? It is quite clear that in the second part of the quotation, 'from *di omnibus factis*' or pseudo-Cyprian is independent both of I Enoch and of Jude. There is no verbal adaptation of the text of I Enoch.¹³ Such a situation also leaves the possibility of a partial adaptation to a Greek text of I Enoch in the case of pseudo-Cyprian.

After this survey of the different texts of I Enoch 1-9, what can be said about the value of Jude's quotation. This depends of course on the question of whether Jude is quoting a Greek text or translating an Aramaic text. The latter possibility has been defended by C. D. Osburn,¹⁴ but his argument is not convincing because it is based on excessive faith in the value of Pap. 72. In the end we come up against a problem of method: are the differences between the existing witnesses to be explained by the stress of an *hypothesis* Aramaic Vorlage, or is it preferable to explain the form of our witnesses by verifiable manuscript evidence? Another problem also remains. At least in the case of the Achmim-text and of the Ethiopic version we have to do with the text of the book of Enoch, while in the case of Jude there is a quotation. Quotations are often adapted to their context. Thus in the case of Jude 15 it is possible that the omission of *καὶ ἀποκρίσει πάλιν τοὺς ἀσεβεῖς* may have resulted from the omission of *ἀποκρισὶ* and *πάλιν* *αὐτοῖς* in the Enoch text. (This was seen by Osburn, but he used this phenomenon only to prove that Jude did not

¹⁰ *Verus latina: Die Texte der antikeirischen Bibel*, 26/1 Epistolarum catholicarum (Freiburg, 1956), 1969, 92, text pp. 426-428.

¹¹ M. J. Lagrange, *Critique textuelle II. La critique rationnelle* (Paris, 1945), 563.

¹² J. T. Mink, *o.c.* 185-186, agrees with Thiele.

¹³ W. Thiele, 'Probleme der Versus latina in den katholischen Briefen', in K. Aland (ed.), *Die alten lateinischen Versionen I: Studien zur Kirchen- und Lektorenpraxis* (Beuron, New York, 1972), 93-119, see p. 105.

¹⁴ C. D. Osburn, 'The Christological Use of I Enoch 19 in Jude 14-15', in *NTS* 23 (1976-77), 113-14.

quote from memory.¹¹ In this way Jude does not only avoid some repetitions but also stresses the fact that the divine judgement is directed against the wicked, the ἀσεβεις; the people of whom he is speaking in his epistle.

Jude 14-15 as a testimony for the original text of 1 Enoch 1-9

This question can be discussed word by word. One should bear in mind that Jude is the earliest of our witnesses with the exception of the 4Q fragments.

180v Jude agrees here with the Ethiopic and Latin versions. Already Lods supposed that the Achmim text had introduced *oti* in order to make a better connection with the preceding phrase²². According to Charles *oti* is a misreading of *tot*²³. On the other hand Mirk suspects *oti* to be a slightly corrupted *štr* Aram. *k illi* and translates 'when he comes'.²⁴ But is the *oti* of the codex sufficient for such a supposition? An Aramaic Vorlage has been suggested by others (see Osburn, Knibb, Bauckham²⁵), but I do not think it necessary in order to explain the difference between Jude and the Achmim-text. In 1-8 this text differs considerably from the Ethiopic. It is quite possible that *oti* is part of this adaptation.

181v already Lods noted: 'l'aonsie de Jude a une couleur plus hébraïque et doit être plus ancien'.²⁶ It is commonly accepted that Jude imitated a prophetic perfect. This is connected with the Old Testament background of the phrase Deut. 31:2. According to Charles, dependence on this ex. demonstrates that the passage must have a Hebrew Vorlage²⁷. Black argued that a prophetic perfect was also possible in Aramaic.²⁸ But as for the preceding word, there is no clear evidence in the Aramaic fragment and nothing in favour of Mirk's hypothesis of a future tense. But it is not necessary to see in 181v the proof of an Aramaic Vorlage of Jude. 180v could also be present in the case of a Greek Vorlage.

κρίσις the absence of κρίσις in every witness except Jude supports the generally accepted conclusion that Jude added this subject to the clause. This is possible but we must remember that Enoch often speaks explicitly about the coming of the Lord, e.g. in 91:7 and 100:4. Jude could have had such texts in mind. There seems to be no reason to think immediately of a christological adaptation. Jude himself uses the complete formula 'our Lord Jesus Christ' (4:17, 21, 25) while in the judgement-contexts of v. 5 and 9 the anarthrous κρίσις

¹¹ Id. *ibid.* 128.

²² M. Lods, *o.c.* 99.

²³ R.H. Charles, *o.c.* 5.

²⁴ J.T. Mirk, *o.c.* 186.

²⁵ C.D. Osburn, *art. cit.* 135-136; M.A. Knibb, *o.c.* 99; R.J. Bauckham, *art. cit.*, 136-137.

²⁶ M. Lods, *o.c.* 99.

²⁷ R.H. Charles, *o.c.* 5.

²⁸ M. Black, *art. cit.* 194-195.

s used. The question is: was $\kappa\rho\iota\sigma\tau\eta\varsigma$ an element of the original text? In view of the secondary character of the Greek Enoch we cannot suppose that a text like the Achmim-text was the Vorlage of Jude. The absence of $\kappa\rho\iota\sigma\tau\eta\varsigma$ in the Ethiopic version may be due to an omission in the common ancestor of the manuscripts. On the other hand, one could wonder whether Jude would have chosen this quotation if it was not saying explicitly that *the Lord is coming*. What has been argued in favour of the view that $\kappa\rho\iota\sigma\tau\eta\varsigma$ in Jude is a secondary addition due to the style of theophany in comparison with Zach. 14.5, for example, can equally well be argued in favour of the originality of $\kappa\rho\iota\sigma\tau\eta\varsigma$ in I Enoch.

$\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\iota\varsigma\ \mu\upsilon\sigma\tau\iota\alpha\sigma\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$: Osburn again sees in the more extensive Greek text an indication of the reliance upon the Aramaic by Jude, accepting at the same time the Pap. 72 reading $\epsilon\nu\ \alpha\nu\tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omega\nu\ \mu\upsilon\sigma\tau\iota\alpha\sigma\iota\nu$ which could be a good rendering of 4Q²⁹. But the value of Pap. 72 is not to be overestimated. This text shows only, as other witnesses do, the necessity of an explanation of the Jewish or $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$ in Christian tradition. The Aramaic fragment on its own gives no reason for accepting the reading $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omega\nu$. The expression illustrates very clearly the difficulty of arguing for a Hebrew or Aramaic Vorlage of a Greek text. In this connection it is interesting to look at Jude's use of $\epsilon\nu$ which is peculiar among the witnesses (with the exception of pseudo-Vigilius). This $\epsilon\nu$ should be the equivalent of Hebrew *h* as used to describe accompanying circumstances. But it cannot be explained on the basis of the Hebrew text of Deut. 33.2, the interpretation of which raises a problem.

$\kappa\omicron\iota\eta\sigma\alpha\iota\ \kappa\rho\iota\sigma\iota\nu\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$: here the text edited by Knibb does not agree with the other witnesses: 'to execute judgement upon them'. In this case it is difficult to argue from the hypothetical Aramaic or from Jude. The text of the latter may have been influenced by the whole context of stressing the judgement against *all* the wicked. In any case I cannot accept Osburn's observation that Jude translated the Aramaic text almost literally.²⁰

$\pi\epsilon\rho\iota\ \pi\alpha\nu\tau\omega\nu\ \tau\omicron\nu\nu\ \epsilon\tau\epsilon\rho\omega\nu$: Lods suggests that the abridgement of the Ethiopic version is the result of homoioteleuton²¹. As may appear from Pap. 72, this can be correct. Jude, however, is an important witness here and his text has been followed by Charles in detail. Also according to Mink Jude is very close to the original but has nevertheless abbreviated it, omitting the only distinctive element in the Aramaic fragment *rahr'hin* (Knibb).²² Admittedly Enoch speaks about $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\kappa\lambda\eta\rho\omicron\upsilon\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma$ (see 5.4, 101.3), but in 27.2 only $\sigma\kappa\lambda\eta\rho\alpha$ is used. It is difficult to judge whether Jude is here following a

²⁰ C.D. Osburn, *art. cit.* 337-338.

²¹ *id. ibid.* 338.

²² M. Lods, *o.c.* XI.

²³ J.T. Mink, *o.c.* 186; M.A. Knibb, *o.c.* 60; see now also K. Bever, *Die aramaischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen, 1964, 212.

Vorlage (i.e. whether he is adapting the quotation in view of v. 6, where the element *καὶ τὸ στόμα αὐτῶν ἔμελλε λέγειν καὶ* reminds us of 27.7 οἱ οὐρανὸς ἐρροῦται τὸ στόματι αὐτῶν κατὰ κήρυξ θανάτου ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῆς θούης, ἢ τοῦ σκεῆτος ἀλλήλοισιν).

Some remarks must be added about the additions in both the Achmim text and pseudo-Cyprian. As for the Greek Enoch I mentioned the addition of *καὶ περὶ παντὸς ὧν κτήσαται*. At least according to one manuscript the codex Vossianus Pseudo-Cyprian adds after *quid a creatis imple et de re* "I te tota ani. According to Milk this coincidence points to an element of the original text, and he restores "works of wickedness which they have committed in deed and word". Thiele too maintains the reading of codex Vossianus in his edition of the old Latin version, though admitting that there is some corruption in *de re*.¹² However, the fact that the addition in both cases is not found at the same place in the text does not make this supposition very convincing. It is also significant that Diereks should have come to the same conclusion as Hanel by relegating the words to the apparatus,¹³ in the third place, Jude as an early witness does not show any trace of such an addition.

What then is the role of Jude 14-15 in the reconstruction of the original text? Charles has paid much attention to Jude in his reconstruction as has recently Milk. But in the case of Charles one could suspect a tendency to arrive at a perfect parallelism,¹⁴ and in the case of Milk his belief in the value of pseudo-Cyprian is not justified.¹⁵

Nevertheless we can conclude that Jude as an early witness to the text of Enoch still stands his ground. Even if it is an key that it should be read as the direct rendering of an Aramaic text (the possibility of a third form of the Greek text of Enoch has to be taken into account). The author of Jude has been quoting that text consciously.¹⁶

¹² JT Milk, *loc. cit.* 186 W Thiele, *loc. cit.* 327.

¹³ See the edition which is mentioned in n. 11.

¹⁴ See his reconstruction, *loc. cit.* 327.

¹⁵ It should be noted that the fact that pseudo-Cyprian introduces the quotation by *scilicet scripturae* does not necessarily mean that it is a quotation of a pseudepigraphon. In the early church it cannot be stated of Jude itself whether it was taken or granted as a holy text (see e.g. K. L. Ohlig, *Die theologia der Brevidium der heiligen christlichen Kirche in der alten Kirche*, Tübingen 1972, 79). In this way the introduction of the quotation in pseudo-Cyprian could be due to the circumspection of its author about the canonicity of Jude.

See e.g. H. Windisch, *Die katholischen Briefe* Tübingen, 95-96.

¹⁶ Recently three new translations of Enoch appeared: *The Apocryphal Old Testament* edited by E. F. D. Sparks (Oxford, 1984), the translation of Enoch by M. Knibb, *loc. cit.* p. 85, printed in S. Ohlig, *Das Äthiopische Henochbuch* (SHRZ 3) by Gratzsch, 1984, 509-510; M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch* (ANZ English Edition, Leiden, 1985), 18-19; B. Ohlig and Black refer to the testimony of the Ethiopians (the *Nuqqad* ed. K. Wenig, CSO 221-227) where twice a parallel to our text is quoted. The problem is, however, that the quotations differ from the Ethiopic Enoch: they rather show the possibility of expansion and abridgement in a quotation, moreover they seem to refer to Jude. But as long as we don't have a reliable text of Jude in Ethiopic, it is not possible to decide upon the value of these quotations for the text of Enoch.

STREIT UM GOTTES VORSEHUNG ZUR POSITION DER GEGNER IM 2. PETRUSBRIEF

VON

KLAUS BERGER

Eigenart und Position der Gegner im 2. Petrusbrief werden fast immer ebenso schematischer und oberflächlicher abgehandelt wie dieser Brief selbst. Trotz einer ganzen Reihe von Angaben, die der Brief zu Gegnern macht (s. unter Par. 1) begnügt man sich entweder damit, dass eine genaue nähere Bestimmung unmöglich sei¹, oder man rückt den Brief in mehr oder weniger grosse Nähe zur Gnosis, da er wesentliche Merkmale der Gnosis des 2. nachchristlichen Jahrhunderts trage². Als solche Merkmale werden vor allem genannt: Liber primus (die Freisetzungsrede in 2 19), gnostische Umdeutung des eschatologischen Prophetie (1 20), gnostische 'Mythen' (1 16), vor allem aber die Leugnung der Parusie (Entsprechung der Vorwürfe von 2 10, 18 mit 3:3 und besonders 3 4 mit der Antwort in 3 5 11). Die Schlussfolgerung, dass hier auf die fast schon üblichen gnostischen Gegner geschlossen wird, wenn man Cremauer nicht weiss, erscheint verdächtig, wenn man bedenkt, dass es sich um ein Forschungs-Stereotyp handelt³, und wenn man um die Wirklichkeit der These vorchristlicher Gnosis überhaupt weiss⁴. Einen wirklichen Fortschritt bedeutet demgegenüber die Dissertation von J.H. Neyrey von 1978⁵. Neyrey hat

¹ So W.G. Kummel: *Entstehung und Form des Neuen Testaments* (Heidelberg 1959) 181. Eine nähere Bestimmung sei jedoch unmöglich; ähnlich A. Lindemann: *Paulus im antiken Christentum* (Beitr. Hist. Theol. 58), Tübingen 1979, 762.

² So ausser W.G. Kummel auch Ph. Vielhauer: *Geschichte der antiken christlichen Literatur* (Berl. 1975) 597 und W. Schrage: *Der Zweite Petrusbrief* (Hb. Bib. u. Theol. 11), Regensburg 1973, 202. Die Entwertung zur Komposition Schrages ist gespürt; vgl. W. Lütkenhorst: *Kommunikation und Theologie* (St. 1), Berlin 1978, 107. Auch er sich mit der Materie überhaupt abgegeben hat.

³ So K. Berger: *Die apokryphen Schriften*. Zu M. Thoma des Erzbischofs von Trier (Geg. in neu erschienenen Texten) in D. Lührmann, G. Strecker (Hrsg.): *Antike und Christentum* (Tübingen 1980), 373-401.

⁴ Kritisch dazu F.M. Yarnach: *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidence* (London 1973). K. Berger: 'Gnosis' I, *JTR* XIII (1984), 519-534.

⁵ J.H. Neyrey: *The Form and Background of the Polemic in 2 Peter: The Debate over Prophecy and Parousia* Diss. Yale 1978. Vgl. auch den zusammenfassenden Aufsatz: 'The Form and Background of the Polemic in 2 Peter', *JBL* 99 (1980), 407-431.

aufmerksam gemacht auf eine Position, die den Gegnern des 2. Petr. ganz offensichtlich sehr viel näher steht als "Gnostiker irgendwelcher Spielart" nämlich die Gegner des Platon in seiner Schrift *De Sera Numinis Vindicta*. Es handelt sich dort um vulgaren Epikureismus. Es kam nun freilich darauf an, diese These so fortzuführen, dass die Gegner des 2. Petr. auch historisch verständlich werden. Denn es nützt ja nichts, eine verwandte philosophische Position in der hellenistischen Antike aufzuspüren, wenn es nicht gleichzeitig gelingt, zu zeigen, wie Christen (Judenchristen oder Heidenchristen) dazu gelangen konnten, eine solche Position oder ihr Verwandtes einzunehmen zu wollen. Und ausserdem bleibt bei J. H. Nevres ungeklärt, was eine epikureische Position mit dem Lastern von Enge Wesen zu tun haben soll, wie es in 2. Petr. von den Gegnern gleichfalls behauptet wird. Indem wir diesen Fragen nachgehen, meinen wir, den Intentionen des verehrten Jubilars treu zu bleiben, der stets sowohl den typisch griechischen Horizont frühjüdischer und frühchristlicher Überlieferung betont hat wie auch die Lebenserfahrung konkreter Gruppen als Voraussetzung für theologische Aussagen zu ermitteln versuchte. Wir werden um das Material sträfft zu organisieren, nach der Darbietung der wichtigsten Voraussetzungen unsere Position in Thesenform einfallen.

1. Angaben des 2. Petr. über Gegner

a) *Älteste Gegnerpolemik* (2. T. aus antiochianischer Tradition), die keine besonderen Schlüsse zulässt: 1. 16 (verkügte Fabeln); 2. 1 (Faschlehrer, verderbliche Sonderlehren); 2. 2 (wie 2. 7-8 Aussweifungen; 2. 2 (der Weg der Wahrheit wird geschmüht); 2. 3: Habsucht, erdichtete Worte und Androhung des Verderbens; 2. 12 (wie die unvernünftigen Tiere Androhung des Untergangs); 2. 13 (Betrügereien); 2. 14 (wie in 2. 3: Habsucht); 2. 15 (sie haben den rechten Weg verlassen und sind in die Irre geraten); 2. 17: Brunnen ohne Wasser und Wolken vom Winde weggetrieben; Androhung des Verderbens); 2. 22 (Vergleich mit Hund und Schwein).

b) *Kennzeichnung des verbotenen Verhaltens der Gegner*. Vor allem fällt auf, dass die Gegner leugnen und lastern. Nach 2. 1 leugnen sie den Herrn, der sie erkaufte hat (in Jud. 4 heisst es: sie leugnen den einzigen Herrscher und unseren Herrn Jesus Christus); nach 2. 7 wird der Weg der Wahrheit geastert; nach 2. 10 verachten sie Herrschaft (*κυριότητα*) und zittern nicht vor Herrlichkeiten (*δοξα*); indem sie astern. Nach 2. 18 aussern sie Übermütiges mit nicht gem. Charakter. Offensichtlich auf die Gegner bezogen ist auch 1. 20. Demnach treiben sie selbständig eigenwille Erklärungen der Schrift. Schriftauslegung wird in diesem Milieu ganz offenkundig noch als prophetische Leistung aufgefasst (1. 7). Den Gegnern wird aber eben unterstellt, dass sie aufgrund nur menschlicher Voraussetzungen Prophetie treiben wollen und das ist ein Selbstwiderspruch — und entsprechend heissen die Gegner in 2. 1 auch

Falschpropheten. Nach 2:16 gehören zu diesen falsch ausgelegten 'Schriften' auch Paulusbriefe.

c) Die Gegner sind besonders durch alle Arten von *Unreinheit* gekennzeichnet. Nach 2:10 wandeln sie 'nach dem Fleisch in der Begierde der Befleckung' (dann folgen die Aussagen über das Verhalten zu 'Herrschaften' und Herrlichkeiten), nach 2:13 veranstalten sie Schlemmereien am Tage und schwelgen dabei 'beschlüpft und befleckt', nach 2:18 reizen sie durch Begierden des Fleisches zu Schwelgereien, die erst kürzlich Bekehrten, die nach 2:20 den Befleckungen der Welt entflohen sind. Auch die Verbindung von Sau und Kot in 2:22 ist deutlich so zu verstehen, dass frühere *Reinheit* erneuert wird. Im Gegensatz dazu war das Gebot, das ihnen gegeben wurde, heilig (2:21)⁶. Auch Ehebruch und Fluch nach 2:14 sind Prädikate der Unreinen. Die Konsequenz ist nach 2:13b indirekt angegeben: Der Verf. wünscht offensichtlich, dass die gemeinsamen Mahzeiten aufgegeben werden (*συνοχισαμενοι*). Und die Gemeinde versteht ihrerseits ihre Qualität vor Gott als kaitische Heiligkeit (2:14) 'unbeschlüpft und unbefleckt' (dieselben Begriffe wie in 2:3), nach noch in der Gerichtssituation.

d) Die Gegner vergehen sich an Sitten, wie sie im Apostolikret und in verwandten Texten (Apx 2:14, 20f., geboten werden, vgl. auch 1. Kor 5: 8-10), wie in Apx 2 und in 1. Kor. geht es vor allem um Essen. 2:13 Schlemmen am heiligen Tag in Verbindung mit Unreinheit, 2:18 Ausschweifungen, nach 2:22 frisst der Hund das Ausgespuckte und Unzucht/Ehebruch (2:7 Unzucht, 2:14 Ehebruch, 2:8 Unzucht und fleischliche Lust). Bedeutsam ist vor allem das Stichwort Freiheit in 2:19 (nach der Rede von Unzucht in 2:18). Wichtig ist auch, dass das Bileam-Beispiel offenbar in derartiger Diskussion traditionell ist (Apx 2:14 und 2. Petr. 2:15f.).

Grundsätzlich auf Affinität zu dem, was traditionell als *heidnisch* gilt, weist die Rede von 'Begierden' (2:10, 18, 3:3 vgl. mit 1:4f.).

e) Zur *eschatologischen Position* der Gegner: nach 3:3f. werden sie als 'Spötter' gekennzeichnet, die sagen: 'Wo ist die Verheissung seiner Parusie?' Denn nachdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles so (wie) von Anfang an der Schöpfung. Aus 3:9 geht hervor, dass sie sagen: 'Der Herr verzögert die Verheissungen' (*βραδύνει κύριος, τῆς ἐπαγγελίας*). Denn es gebe Leute, die dieses für Verzögerung (*βραδύτης*) halten.

Es wird zu fragen sein, ob es möglich ist, diese verschiedenen Elemente zu koordinieren. Andernfalls müsste man mit mehreren und voneinander unab-

⁶ Die Wiedergabe von Mt 23: 6-7 bei Clem. Rom. II, 1-5f. ist ganz in dem antihäretischen Sinn zu lesen. Den auch Petr. 2:22 dem Bild gab: (Petrus) ne iungat verborum eius margaritas ante porcos et canes, qui auvertunt eas argumentis ac soluminibus reluctantes, ipsas quidem caeno mite legentiae carnalis inveniunt. Iulianus autem suis et responsionibus sordidus rumpant et fatigent praedicatores verbi dei. Man beachte besonders die angeführte Beziehung zur Unreinheit.

hängigen Gruppen von Gegnern rechnen. Dafür freilich gibt es keine Hinweise.

2. Vergleichbares aus Plutarchs Schrift *De Sera Numinis Vindicta*

Plutarch (45 n. Chr.-125 n. Chr.) greift in seiner Schrift epikureische Polemik gegen die göttliche Vorsehung an: nach der Goti nicht richtet, urteilt und vergilt. Bei den Epikureern wurde dieses zu Schmähsucht (vgl. 2 Petr. 3,3: Spotter) und die oben unter Par. 1b genannten Texte über Lastern etc.) gegen die Vorsehung (Kap. 1). Im Einzelnen:

a) Beim nicht rechtzeitigen Vollzug der göttlichen Strafe spricht Plutarch von 'Zögern' als der Art des Göttlichen ($\beta\rho\alpha\delta\upsilon\tau\eta\varsigma$ καὶ μέλλησις) und vom Ausschub der freilich die Hoffnung niederdrückt und Freiheit und Klarheit des Bösen nicht ($\theta\upsilon\mu\omega\tau\eta\varsigma$) alles Kap. 2 — in Kap. 3 fällt das Stichwort Langsamkeit ($\tau\omicron\iota\tau\epsilon\pi\iota\theta\iota\kappa\iota$ καὶ βραδύτης), die aber Gräuben an die Vorsehung nährt. Dieses entspricht 2 Petr. 3,9: $\mu\epsilon\lambda\lambda\acute{o\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Vom Zögern Gottes ($\sigma\tau\omicron\lambda\upsilon\tau\iota\mu\omicron\varsigma$) spricht auch Kap. 5.

b) Für Plutarch hängen dagegen zusammen ein post-mortales Leben, d. h. der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die göttliche Vorsehung (Kap. 17-8). Dem entspricht, dass in 2 Petr. 3 Argumente für das kommende Gerichtshandeln Gottes genannt werden. Nach 3,13 wird es dann Gerechtigkeit geben, so wie nach Plutarchs Schrift (Kap. 4) Gott der Verwalter der Gerechtigkeit ist. Die Stelle der post-mortalen Unsterblichkeit nimmt 2 Petr. die apokalyptische Eschatologie ein.

G. Vermes hat freilich darauf aufmerksam gemacht, dass eine Position, die mit Nachdruck das Kommen des künftigen Gerichtes behauptet, auch 'pharisäisch' im Gegenüber zu Sadduzäern genannt werden kann⁶, wie sie sich häufiger in Gegenüberstellungen von Kain und Abel artikuliert⁷. Die sadduzäische Position kann also auch die epikureische sein, in diese Übereinstimmung geht noch weiter darin, dass die Sadduzäer nach Josephus auch die $\epsilon\pi\alpha\pi\theta\epsilon\iota\alpha$ leugnen und damit etwas, das der von den Epikureern geleugneten $\pi\rho\omicron\nu\alpha$ direkt vergleichbar ist⁸. In 2 Petr. haben wir es wohl kaum mit einer sadduzäischen Position zu tun, auch kaum mit einer ausgeprägten epikureischen. Vielmehr wird Material, das im Kampf gegen beide entwickelt wurde, hier einer skeptischen und die Identität aufgebenden Position entgegengestellt, wie zu zeigen sein wird (Par. 5).

⁶ G. Vermes, *The Targumic Versions of Genesis 4-6*, in G. Vermes, *Paul: Biblical Jewish Studies* (Studies in Judaism in Late Antiquity 8), Leiden, 1975, 92-138, 114-16.

⁷ Vgl. dazu besonders die targumischen Versionen zu Gen. 4,8 nach G. Vermes, *ibid.* 115f. Kain tötet seinen gerechten Bruder, gewaltsame Gerechtigkeit, Belohnung und Bestrafung und überhaupt die kommende Welt.

⁸ Vgl. dazu Josephus, *Bell.* II, 164-165.

c) Nach Plutarch dient die verzögerte Strafe der Sinnesänderung und gibt Zeit zur Besserung (Kap. 5 und 6 *ἐπινοήτων* von θεῷ α) Gott gibt Zeit sich zu ändern (*πρὸς μετανοίαν ἐννοεῖται, καὶ χρόνον* *χρὸς ὀφείλειν*). Dem entspricht genau 2. Petr. 3,9: er hat Geduld mit euch und will nicht, dass jemand verloren werde, sondern dass sich jedermann zur Buße kehre.¹⁹

d) Nach Plutarch, Kap. 9 ist den Göttern 'der ganze Zeitraum eines menschlichen Lebens ein Nichts, *dreissig Jahre sind wie ein Tag* (*οὐδὲν γὰρ τὸ πρὸς αὐτοῖς*). Dieses entspricht, überraschend dem Argument in 2. Petr. 3,8 wonach tausend Jahre vor dem Herrn wie ein Tag sind. Beachtenswert ist, dass die alttestamentlichen und jüdischen Parallelen zu dieser Stelle sich alle nicht auf den Zeitraum bis zum Gericht beziehen. Das bedeutet: Der Ausdruck in 2. Petr. 3,8 ist zwar jüdisch, der Verwendungszweck jedoch durch die anti-epikureische Tradition vorgegeben.

e) Nach Plutarch, Kap. 10 sind Traumvisionen, Erscheinungen und Ähnliches Beispiele dafür, dass die Götter unmittelbar und direkt in die Welt einwirken und daher Erweise für die Pronoiā. In diesem Sinne ist der Rekurs auf die Verkündung Jesu in 2. Petr. 1, 6-21 ein Argument für die Möglichkeit, dass der Herr auch 'kommen' wird (1, 16 *καποῦται*, 1, 19). Wenn Gott so einwirkt, kann es auch überhaupt ein Ende geben.

f) Immer wieder nimmt Plutarch in seiner Schrift auf Orakel Bezug. Es könne sie nicht geben, wenn es keine Pronoiā gäbe, und die noch unter allen Orakel weisen auf künftige Strafe. In diesem Sinne geht es 2. Petr. um Prophetie, prophetisches Wort (1, 19-21, und Erfüllung der Verheissungen (3, 4).

Für jetzt bleibt vorläufig festzuhalten: Trotz des Fehlens apokalyptischer Eschatologie bei Plutarch (daher der Unterschied von 30 Jahren, bezogen auf ein individuelles Leben, und 1000 Jahren, bezogen auf apokalyptische Eschatologie nach Eilement) finden sich wichtige Entsprechungen zum 2. Petr. (die wohl am leichtesten verstanden werden, wenn man eine gemeinsame Basis von anti-epikureischen Traditionen annimmt.²⁰

¹⁹ Es handelt sich um ein weiter verbreitetes Argument. Vgl. Plutarch, *De Coh. fra* 439E, *Sap. Soli* 12, 6; *Targum Gen* 6, 3; *Philo. Alii* III 106 *ans. Prae* II, 6.

²⁰ Der Vergleich wird sonst nicht auf Verzögerung bezogen, vgl. *Jub* 4, 79f; *Slav Hen* 33, 2; *Gen* 18, 7 und *Barn* 14, 4. Jede weitere Beleg neben einer Fülle von ähnlichen rabbinischen Texten.

²¹ Zu den Kategorien wissenschaftlichen Vergleichens im Rahmen religionsgeschichtlicher Forschung vgl. C. Corpe und K. Berger in der Einleitung zu dem im Druck befindlichen NTD, *Ergänzungsband: Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, Göttingen, 1986 ('Zur Einführung', Par. 7).

3 Vergleichbares aus Philos Schrift *De Providentia*

Ähnlich wie Plutarch widmet auch Philo eine ganze Schrift Leugnern der göttlichen Vorsehung. Die Relevanz dieser Schrift für 2 Petr ist, soweit ich sehe, noch nicht wahrgenommen worden. Wir kommen hier jedoch in bestimmten Einzelheiten noch erheblich näher an 2 Petr heran, als es mit Plutarchs Schrift möglich war. Zur Ergänzung werden auch andere Schriften Philos herangezogen.

a) 'Schmähen', 'Lastern' und 'Anklagen' sind bei Philo Weisen, in denen Menschen ihren Unmut über die göttliche Weltregierung äußern und zwar besonders gegenüber Himmelswesen und der göttlichen Vorsehung.

Nach Philos Schrift *De Somniis* II 131 schmähen Menschen Himmelswesen, wenn nicht eintrifft, was sie von ihnen erhoffen, mit verleumdender Zunge und sie klagen sie an.¹² Um Lastern und Beschädigen geht es auch in Philos Schrift *De Confusione Linguarum* 154. Das Lastern schade freilich nur den ungerechten Anklägern selber.¹³ In *Prov.* I 57 fragt Philo schliesslich ausdrücklich: 'Ist jemand weiser als die Vorsehung selbst, so dass er das von ihr Geschehende tadelt?' Schon in I 60 wird das Thema wieder aufgegriffen. Da die Vorsehung alles weiss, gilt: Da dem so ist, so lässt sich niemand anmassen, die Vorsehung zu tadeln, dass sie ohne umfassendes Urteil jeden seinem Ende zugeführt habe, als ob sie die einzelnen ohne Auswahl anzugewandte. Nach I 69 gilt vom Tugendhaften: 'Er klagt die Vorsehung nicht an, sondern sagt den Anklägern Lebewohl', und das gilt in der Situation ungerechten Leidens. Nach II, 66, gibt es 'lästerhafte Zungen', die 'zügellos sich anmassen, Teile der Natur zu verleumdern'. Ursache ihrer Gottlosigkeit sei die Lust. Nach II, 72 sehen Menschen die Widersprüche, in den himmlischen Erscheinungen Anlässe zur Anklage (vgl. auch II, 98. 1, 2, spricht davon, dass man die 'Vorsehung mit Anschuldigungen' überhäuft).

Es ergibt sich in den Schriften Philos ein Wortfeld mit den Elementen Anklage, Tadel, Lastern und Leugnen, das sich gegen Gottes Vorsehung

¹² Philo *De Somniis* II 131 f.: 'Würde ein höheres Wesen sich es überlegen, Sonne und Mond und die anderen Sterne zu schmähen, wenn etwas, indem was nun seinem Verlaufe der Jahreszeiten erfüllt, entweder überhaupt nicht oder nicht mehr eintreffe? ... Wie Segel eines zugelassen Mundwerks und seiner verleumdenden Zunge zehrt er aus, um die Sterne anzuklagen, als hätten sie den gewohnten Tribut nicht dargebracht, weil er es für richtig hält, dass von den himmlischen Wesen den irdischen und vor allem ihm selbst um so mehr Ehre und Anbetung erwiesen werde, als er in seiner Eigenschaft als Mensch von den anderen Lebewesen verschieden zu sein glaubt.' 133: 'So werden die (Hirnfürer) des leeren Wahnes von uns geschieden.' (.)

¹³ Philo *Conf.* 154: 'würden sie (sc. die Menschen) der Laster gegen das, was auf der Erde im Meere und in der Luft sich befindet, überhand nehmen und hätten die Absicht, sich gegen die göttlichen Wesen im Himmel umzusetzen, diesen aber ist kein Geschaffenes ins Auge ausser der Lasterung auf irgendwelche Weise Schminnes zuzufügen. Ja, selbst das Lastern bringt keinen einzigen Schaden den Göttern, die die eigene Natur nicht einbussen, vielmehr bringt es unheilbare Leiden denen, die mit Anklagen (gegen jene) auftreten.'

nichte – oder auch gegen die olympischen Wesen (*Conf.* 114) oder göttliche Naturen (*Conf.* 154). Bei der Schilderung der zukünftigen Eschatologie in 1, 90 ist dann plötzlich davon die Rede, dass die über die Welt gestellten Wächter sie verlassen werden. Damit sind zweifellos nach judaischem Verständnis Engel gemeint. Neben der Rede von der Vorsehung steht daher unvermittelt auch der traditionell jüdische Sprachgebrauch von Wächtern, und ausserdem kann Philo von den olympischen Wesen oder 'göttlichen Naturen' in diesen Zusammenhängen sprechen. Auch wenn man sich nicht dazu entscheiden kann, strikte Deckungsgleichheit anzunehmen (Engel sind eher die Exekutoren der Vorsehung – so ist doch an einer engen Zuordnung festzuhalten (vgl. im übrigen unten Par. 4.1)).

b) Bei Philo ¹ steht die Vorsehung regelmässig mit dem *Richten Gottes über die Welt* verbunden (1, 23–30) als kontinuierliches Weltgericht: '1, 34 Endgericht, wenn Himmel und Erde vergangen sein werden', vgl. 2. Petr. 3, 10, 1, 35 'Untergang der Welt und ihr Hinschwinden' 1, 60 Gericht, das zwischen Gerechten und Ungerechten unterscheidet). Damit wird Vorsehung hier mit einer universalen Dimension verknüpft, die bei Plutarch fehlt, die aber Philo mit 2. Petr. 3 verbindet (vgl. auch unter c)).

c) Nach 1, 70 hängen eng zusammen die Verwerfung der Vorsehung, die *Freiheit des Menschen* und das *Vernetzen der Gerechtigkeit*¹². Dieses ist de facto auch mit der Leugnung Gottes verbunden. Wichtig ist hierbei der negative Bezug auf das Gesetz. Er wurde ja auch durch das Kain-Beispiel (vgl. Anm. 8) nahegelegt.

d) Dass Leugnen der Vorsehung mit der Leugnung Gottes zusammenhängt, geht aus Philo (*Conf.* 1–4) hervor: 'wie mehr wagt sie (sc. die Entgegengesetzte) an die olympischen Wesen, Worte der Unfrommheit und der Gottlosigkeit schandelnd, indem sie behauptet, dass die Göttheit nicht existiere (το κενόν), oder dass sie zwar existiere, jedoch sich nicht (um die Welt) kümmere (το πρόχειρον) oder dass die Welt keinen Anfang ihres Entstehens habe, oder dass sie zwar entstanden sei, aber nicht nach bestimmten Gesetzen, sondern wie es der Zufall mit sich bringt, sich bewege ...'. Die Formulierungen mit 'es gibt ihn nicht, er kümmert sich nicht' sind so apodiktisch formuliert wie die epikureischen Reden Kains (vgl. Anm. 8: 'Es gibt kein Gericht' – vgl. dazu auch 1. Kor. 15, 13^{13a}).

¹² Philo: *Prov.* 1, 20: 'Einzig und allein der mit Freiben beschenkte Bürger der Welt, der Mensch, hat die Vorsehung verworfen und das Gesetz der Gerechtigkeit missachtet. Es scheint es da nicht ungerecht, nach Verwerfung der Vorsehung sich selbst für den eigenen Fall anzuergänzen zu erklären und zu behaupten, dass kluger Mann z. B. selbst gestrichelt in Bewegung zu setzen. Ähnlich wird übrigens nach Clemens v. A., *Strom.* I, 50, 6 den Epikureern vorgeworfen διὰ πείρας προνοίας.

¹³ Auch in 1. Kor. 15, 13 zeigt sich eine bemerkenswerte Konvergenz von sadduzäischer und vulgärepikureischer Positionen eines allgemeinen Skeptizismus. Zur Formulierung 'gibt es kein Gericht' (Text bei G. Vermes, *Anm.* 1) S. 16: 'Es gibt kein Gericht; es gibt keinen Richter; es gibt keine andere Welt. Es gibt nicht, das Geschenk guter Vergeltung für die Guten und keine Bestrafung für

e) Philo's Schrift weist sehr enge Beziehungen zur apokalyptischen Eschatologie des 2. Petr. auf, insbesondere zu dem sonst nicht begehrten Motiv der 'Auflösung der Elemente' in 2. Petr. 3.10.¹ In diesem Kontext ist auch von Langmut die Rede (vgl. 2. Petr. 3.9, 15).

Aufgrund des Befundes bei Philo – insbesondere in seiner Schrift *de Providentia* – ergibt sich die Möglichkeit, die Elemente Lastern, Göttern apokalyptische Eschatologie nach Art von 2. Petr. und Gesetzlosigkeit bei den Lasterern zusammenzubringen. Sie hatten einen gemeinsamen Ursprung in der Diskussion um die Frage, ob Gott die Welt überhaupt im Stich gelassen habe und sich noch um sie kümmere.

4. Weitere wichtige Texte aus dem Judentum und dem Christentum des 1. und 2. Jh. n. Chr.

1) Justin II. *Apol.* 5.2f. Gott hat die ganze Welt gemacht ... und die Vorsehung (πρόνοια) für die Menschen und die Dinge unter dem Himmel Engeln anvertraut (ἀνγέλους, ἀγγέλους, die er über diese setzte (ἀνγέλους ἐν τῷ κόσμῳ ἐπέθηκε). Die Engel aber haben diese Ordnung übertreten. Wichtig ist dieser Text, weil hier die für Philo bereits vermutete (vgl. Par. 3a) Verbindung von *Prönoia* und Engeln begegnet. Die Engel führen Gottes Vorsehung aus, sie sind deren verantwortliche Vollstrecker.

2) In der syrischen *Baruch-Apokalypse* 2. 23f. wird Gott von Baruch gebeten, seine Herrlichkeit erscheinen zu lassen. Baruch fährt fort mit der Bitte um die Auferstehung und begründet sie: Denn viele Jahre sind verstrichen gleich denen, die seit den Tagen Abrahams, Isaaks und Jakobs vergangen sind und aller, die ihnen ähnlich sind, die schlafen in der Erde ... im Hirtewort sagtest du, dass du die Welt erschaffen hast. (25) Als bald zeige deine Herrlichkeit und schicke nicht hinaus, was du verheissen hast. Dieser Liebeschluss ist wichtig für den Vergleich mit 2. Petr., da das Motiv der entschlafenen Väter begegnet wie in 2. Petr. 3.4 und da 2. die Verzögerung bzw. das

die Bösen. Paulus geht demnach mit dem sadduzäischen (oder die sadduzäische Position markiert auf einen Kenner bringenden) Schlagwort gegen Skeptiker in Korinth. Dass in Korinth Sadduzäer saßen, wird man kaum glauben können.

¹ Philo, *Prov.* I. 89: Da aber die menschliche Natur von der Vorsehung abgewichen ist, und ein ruchloses Leben angenommen hat, so wird die gerechte Strafe die künftige völlige Auflösung der Elemente sein. Es möge also die Elemente fürhen, und was Werkzeug für die Mannigfaltigkeit der überaus schönen Welt, was mag die Auflösung des Verderbens bekommen.

(90) Da dem so ist, wie gesagt ist, mit welchem Recht kann da die Welt eine weitere Dauer zu besitzen wünschen, da die Vorsehung ihre Langmut schon durch sehr Zeiten gezeigt hat? Wieder ihren Willen wird die Welt dann aufgeschreckt werden, und die Herrlichkeit der Elemente wird erstehen, wenn sie den Zorn der Vorsehung erblicken, und die über die Welt gestellten Richter werden sie verlassen, wenn sie vom verurteilten Richter gerückt wird. Nicht mehr ist dann in ihr die herrliche Schönheit der Elemente weggenommen, so ihre Pracht, die Maie hat sich ihre Form abzulegen.

Hinausschieben direkt zur Sprache gebracht wird. Gott soll nach dem Gehe-
Barachs nicht weiter verzögern. Schliesslich ist 3. von den Verheissungen die
Rede wie in 2. Petr. 3,4. 9.

3) In der Syrischen *Baruch-Apokalypse* 25,4 werden Menschen geschildert,
die aufgrund der grossen Drangsal, die über sie kommt, die Hoffnung aufge-
geben bzw. nicht mehr damit rechnen, dass Gott sich um die Welt kümmert.
Und wenn es geschehen wird, dass sie in ihrem Denken sagen werden um
ihrer grossen Drangsal willen: 'Der Mächtige gedenkt nimmermehr der Erde'.

Dann also wird's geschehen, wenn sie die Hoffnung aufgegeben haben, dass
dann die neue Zeit erwachen wird. Der Text bezeugt ausdrücklich, dass es
nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 die Position von Skeptikern gibt,
die zu der Überzeugung gelangt waren: 'Der Mächtige gedenkt nimmermehr
der Erde' und damit der Sache nach das vertreten, was ohne entsprechende
Erfahrungen die Ansicht des Epikureismus war. Hinzukommt, dass in dem
folgenden Abschnitt Baruch auch die *Verzögerungsthematik* anspricht. Die
Drangsal, die dann sein soll, wird doch nicht lange währen, und jene Nox. wird
doch nicht viele Jahre dauern!?' (26,1).

4) Nach 1. Kor. 6,3 werden die Christen Enge richten. Englich ist, ob es
sich dabei um das Gericht über die abgefallenen Engel nach Gen. 6 handelt,
denn diese sind doch schon gerichtet. Wahrscheinlicher ist, dass es sich dabei
um eine Funktion handelt, die das Ton der Engel in der Welt im allgemeinen
beurteilen soll, wie sie in den unter Pat. 3a genannten Texten und auch in Jud.
9 besonders aber in Philo. *Som.* 13, 110-33 ausdrücklich abgelehnt wird, dass
nämlich der ganz unglückselige Mensch sich mit dem ganz seligen Wesen zu
vergleichen wage. Für unseren Zusammenhang ist hier vorwiegend, dass
nach Paulus die Gemeinde künftig jene richterliche Höhe haben wird, die ihr
im *Jadashriet* ganz abgesprochen werden soll (Ales weist darauf, dass es sich
in Jud. um eine Opposition gegen bestimmte Ausprägungen urechtmässigen
Pneumatikertums handelt *), während in 2. Petr. das Lästern möglicherweise

* Begründung: 1) In 1. Petr. wie Jud. 9 wird in den Eng. auf das Schicksal der Jähnen etc.
bezogen, was hierides. richten wird als Vergeltung verstanden. Jud. 9) steht also immer das
Bewusstsein grosser pneumatischer Vorräte voraus. 2) Die Abhinderung des Schicksals und
Illuminierung nach Jud. 4 stehen im Kontrast zum Selbstverständnis des Verführten als Sklave. Die Enger
hätten dann eine Position, wie sie in Joh. 1, 35 zum Ausdruck kommt: Nicht Menschen sondern
Freunde. 3) Der Missbrauch der Gnade zu Ausschweifung. Joh. 4) zeugt von Pneuma-aktoren, die
sich aber das Gesetz erlauben haben. 4) Jud. 9) steht Diskussion über den Gegensatz pneumatisch
pneumatisch voraus. 5) Lästern gegenüber Engeln (gr. *pneumata*) ist nach Analogie des Lästerns
des Geistes in Mk. 3 Typus zu verstehen. Nach Jud. 9) geht es sowohl darum, dass dem Satan als
pneuma die Verbindung mit Gott abgesprochen wird (das war Lästern des Pneumas jedenfalls in
Mk. 3,29). Dazu passt jedoch ganz Michael eben nicht so weit gegangen, sondern nur Schmei-
auspricht, in der Praxis geht es um die Unterscheidung zwischen Verführten und Verführern. Im
Sinn von 1. Joh. 4 handelt es sich vielmehr darum, ein Pneuma als das des Antichrist zu
bezeichnen. Geht es um eine Warnung davor, die Praxis der Unterscheidung der Geister bis zur
Verketzerung durchzuführen? Oder handelt es sich um Formen des Exorzismus, in dem die bösen
Geister mit Fluchworten o.Ä. bedacht werden? Oder geht es um Leute, die aufgrund des

im Zusammenhang steht mit der Leugnung von Gottes Weltregierung und Pronoia. Gegenüber Jud. wäre dann diese Tradition sehr viel anders verwendet worden.

5) Dass es in 2 Petr. 3,4, wie bereits oben unter 2) und 3) angedeutet, um ein Element handelt, das gegen Ende des 1. Jh. im Judentum geläufig war, geht auch aus zwei sehr ähnlichen Zitierten hervor, die in 1. und 2. Clem. bewahrt sind und mit einiger Wahrscheinlichkeit einer jüdischen Schrift entstammen. In 1. Clem. 23,1 heisst es: 'Ferne sei von uns diese Schriftstelle (γραφή), wo es heisst: Unglücklich sind die Zweifler (δωδεκα) die geteilten Herzens sind (διττακοιτε, ην ψαγη), die sagen: Dies hörten wir auch zur Zeit unserer Vater und siehe wir sind es geworden und nichts davon ist uns widerfahren.' 23,5 enthält dann eine Aussage über die Parusie: 'Wahrhaftig, schnell und plötzlich wird sein Wille in Erfüllung gehen.' Ähnlich ist in 2. Clem. 11,1 vom Glauben an Gottes Verheissung die Rede: 'Wer nicht daran glaubt, wird unglücklich sein.' In 11,2 folgt das Zitat: 'Denn es sagt auch das prophetische Wort: Unglücklich sind die Zweifler, die in ihrem Herzen zwiespältig sind, die da sprechen: Dies haben wir längst gehört auch schon zur Zeit unserer Vater, war aber warteten von Tag zu Tag und haben nichts von dem geschaut.' Die Anwendung im Kontext geht auf Standhaften in Unruhen und Drangsalen. Wie in 2. Petr. 3,4 und in SirBar. 21-23f. ist von den Vätern im Zusammenhang mit der Verzögerung der Parusie die Rede. Den Spottern von 2. Petr. 3,3 entsprechen hier die Zwiespältigen und Zweifler. In SirBar. dagegen verbinde der Beter Haruch das Motiv mit der Bitte um baldiges Kommen. Der Ursprungsort dieses 'prophetischen Wortes' ist unbekannt. Ganz offensichtlich handelt es sich um eine Schrift aus der jüdischen Apokalyptik dieser Zeit mit pseudepigraphem Charakter.

6) AthHen. 46,7 (Schilderung der Ungerechten): 'Und diese sind es, die die Sterne des Himmels richten und die ihre Hand gegen den Höchsten emporrecken' (in Verbindung mit Reichtum und Götzendienst). Das Vergehen gegen die Sterne entspricht dem gegen Engel und Himmelswesen in der oben genannten Tradition. 'Richten' ist jedenfalls sich ein Urteil anmassen. Zu fragen ist aber, wieweit ein Zusammenhang mit magischer Astrologie besteht (κρίνειν = beurteilen).

7) Im Rahmen der Paulusakten (PHeid. nach Hennecke-Schneemelher: *Neutestamentliche Apokryphen II*, 964-258f.) werden die Gegner in Korinth wie folgt gekennzeichnet: 'Nach 1,15 wird von ihnen behauptet: die Welt schenkt Gottes, sondern der Engel, nach 3,19 stossen sie die Vorsehung zurück, indem sie (fern vom Glauben) behaupten: Himmel und Erde und alles, was in

Pneumatozoos oder aus anderen Voraussetzungen keine andere Autorität über sich anerkennen, weder Jesus als Kyrios (A. 4) noch Engelmächte (A. 4f.). Denn wer selber Pneuma hat, braucht kein Mittlerwesen zu respektieren. Da die Nähe zu Gott unüberbietbar gegeben ist. Das wäre gleichzeitig eine Art von Aufgeklärtem (Jud. 10).

nien ist seien nicht Werke des Vaters. Wie in den anderen Texten so wird auch hier die Diskussion über Vorsehung mit der Frage der Gottesferne der Welt und dem Regiment von Engeln in der Welt zusammengebracht. Die Wendung zu gnosisierenden Tendenzen ist hier freilich eindeutig vollzogen: Engel regieren in der Welt aber eben gerade nicht eine Vorsehung.

5. Folgerungen und Thesen für 2. Petr.

1) Die Verzögerung der Verheissung, die schon an die Väter erging, ist insbesondere ein *Problem de Saeculum* des 1. Jh n. Chr. wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. Die hinter 2. Petr. 3/4 liegende Tradition lässt erkennen, dass es einen Skeptizismus jüdischer Christen gegeben hat, der insbesondere wohl wegen dieses Ereignisses an den Verheissungen verzweifelte. In der Eigenperspektive des judenchristlichen Verfassers von 2. Petr. ist Jesus, insbesondere seine Verklärung und seine zu erwartende Wiederkunft, die Erfüllung aller jüdischen Hoffnungen, die erst schon aufgegeben waren. Das Jesusgeschehen ist für die jüdischen Erwartungen die Wende im Geschick Israels. Ob die heidenechristlichen Hörer des Verf. das auch so sahen, ist freilich zu fragen.

2) Das Problem der Parusieverzögerung ist mithin dem 2. Petr. sehr deutlich aus jüdischer Tradition vorgegeben. Aktuell wird es freilich hier im Rahmen eines *Skeptizismus*, der nicht nur aus dem Geschick des jüdischen Volkes herrührt, sondern der auch die ehemaligen Heiden und jetzigen Christen als Adressaten des Briefes kennzeichnet. Es geht dabei um Gottes Wirksamkeit in der Geschichte überhaupt. Dieses Problem behandelt der Verf. mit Hilfe tradierten Materials aus der Diskussion über Gottes Vorsehung, bzw. 'Weltregiment'.

3) In der Sicht des Verf. des 2. Petr. gehören zu diesem Wirksamsein Gottes in der Geschichte Verklärung und Wiederkunft Jesu als Eckpfeiler, damit zugleich aber das Gericht in der Gegenwart gesetzliche Vorschriften mit Affirmat., zum Aposteldekret (vgl. oben Par. 1d) und das Akzeptieren von vermittelnden Instanzen wie Gesetz und Engelmächten (*Doxa*- und *Kyrioteles*). Wer dieses alles ablehnt, und das tun in seiner Sicht die Gegner, fällt ins Heidentum zurück und wird durch Unreinheit befleckt, die auch ein Bestehen im Gericht unmöglich macht. Mit Freiheit (2/19) wird die Ablehnung dieser Reinheitsvorsorgungen auf Seiten der Gegner beschrieben.

4) Konkret sind daher die Gegner durch folgendes ausgezeichnet: Sie sind ehemalige Heiden und haben sich wohl zu dem einen Gott bekehrt. Teilhabe an der göttlichen Natur konnte ihr soteriologisches Prinzip sein (1/4). Sie sind jedoch dabei eine Zwischenschicht judenchristlicher Vorstellungen abzulegen zu der auch einige christologische Vorstellungen gehören (2/2) abgelehnt wird das Bild von Christen als Sklaven, die durch einen Herrn gekauft waren

Her ist der Sühnetod Jesu entscheidend, und die auffällige, fast völlige Abstinenz des Kol. gegenüber der Grosse 'Pneuma' wird von hierher verstanden. Auch bei Paulus gibt es eine Konkurrenz zwischen der Funktion des Pneumas und des Sühnetodes. Nur ist bei Paulus das Pneuma eben kein Engelwesen, wie es in Kol. Position der Gegner ist. Doch weist die Verbindung von Pneuma, Auferstehung und Gemeinschaft möglicherweise schon in diese Richtung (vgl. auch Lk. 20, 36f. c). Zur pharisäischen Grundposition von 2. Petr. gehört auch die Opposition gegen Enzucht und Fressgelage (vgl. oben Par. 7c d), eine eindeutige Abgrenzungsposition. Die gefährdeten Christen in der Gruppe der Adressaten dagegen sind offenbar reich, sie können am Tage Gelage feiern, nicht erst abends (2. Petr. 2, 13) und in der Gefahr hellenistisch angepasst zu sein. e) Gesetz und Tadel gehören vor allem auch sachlich zusammen (vgl. Gal. 3, 19; Act. 7, 53), weil so Gott die Welt ordnet. Diese pharisäische Grundposition des Verf. wird nun freilich überlagert durch Argumente für Gottes Pneuma. Gemeinsamkeiten zwischen beiden Positionen werden allerdings schon von Josephus gesehen (vgl. oben zu Josephus Anm. 9).

7) In folgenden Punkten greift der Verf. des 2. Petr. *traditionelle Diskussion über Gottes Pronomina* an: a) Die Verheissung ist nur verzögert, die Verzögerung dient der Umkehr, und die göttlichen und menschlichen Zeitmassstäbe sind verschieden. b) Das Lustern gegen Vorsehung oder das (negative) Fragen über Himmelswesen werden gegengesetzt. Der Verf. deutet den ant. mythologisierten und antispekulativen Skeptizismus seiner Gegner, vielleicht auch ihre Hinweise auf den Zos und der Welt im Sinne des traditionellen Lusterns gegen Himmelswesen. Demgegenüber will er zeigen: Gott kümmert sich sehr wohl um die Welt, wie man an Verkärung und künftigen Gericht sieht. Wer Engelwesen bei Gott einsetzt, der bestreitet überhaupt eine Verbindung von Gott und Welt (vgl. dazu unten 6b). c) Wer eine Vorsehung einsetzt, ist auch gesetzlos.

8) Theologengeschichtlich gehört der Skeptizismus auf Seiten der Gegner ganz eindeutig auf die *Linie der paulinischen Stärken*, die schon in 1. Kor. 8— durch eine aufgeklärte Position sich auszeichnen (vgl. dazu den Begriff Erkenntnis in 2. Petr. 1, 3, 8). Im Anfang seines Briefes hob der Verf. daher seine Leser bei ihrer eigenen Position ab. Freilich gehen diese Stärken nun über Paulus hinaus, wenn sie ihn auch verwenden (2. Petr. 3, 15f.). Sie entfernen sich von der paulinischen Freiheit gewissermassen alle Elemente des Pharisäers Paulus (vgl. zur Enzucht und zum Engelglauben) zugunsten einer Position, die in dem, was sie leugnet, einiges mit Sadduzeern gemeinsam hat, freilich nur darin. Der Verf. des 2. Petr. dagegen argumentiert von der Position der paulinischen Schwachen aus und nimmt pagane philosophische Elemente zur Hilfe.

9) Für das negative verhaire Verhalten gegenüber Engeln, Sternen, Geistern, Himmelsmächten oder Vorsehung ergeben sich daher folgende Möglichkeiten aus der Tradition:

A. *Negativ* beurteiltes Verhalten solcher Menschen

Unzartedenheit mit der Leistung für die Menschen (Philo).

Leiden und Verzögerung der Parusie (jud. Apokalypsen).

Protest gegen das Geschick (äthHen.)

Es wird bestritten, dass ein Geist von Gott ist (Legitimitätsfrage), (Mk 3 29)

Schelte bei Exorzismen (Synopt. Evv.)

Ablehnung von pneumatischen Mittlerwesen (Judasbrief?, vgl. 'Unterscheidung von Geistern' wie 1. Joh. 4.)

Skeptizismus gegen Gottes Wirken in der Welt (2 Petr.)

B. *Positiv* beurteiltes Verhalten

1. Kor 6 3 (im eschatologischen pneumatischen Zustand wird die Gemeinde über Engel erhoben sein und sie beurteilen können) Es gab Hinweise dafür (vgl. Anm. 18), dass die Gegner im Judasbrief der Meinung waren, diese pneumatische Vollmacht schon zu besitzen.

In 2 Petr. geht es weder um die Legitimität des Pneumas noch um Exorzismus, gegenüber Jud. sind alle Hinweise auf Pneumatikertum in der Gemeinde gelöst. Daher wird es sich am ehesten wie in den jüdischen Reigenen (äthHen., Philo, jud. Apokalypsen) um eine Beurteilung des Wirkens Gottes in der Welt handeln.

6. *Zur theologischen Bedeutung des Streits um Gottes Vorsehung in 2 Petr.*

1) In 2 Petr. erweist sich was auch sonst in Neuen Testament häufiger zu beobachten ist: Stark jüdenchristlicher Einfluss, wie ihn der Verf. des 2 Petr. verkörpert, ist regelmäßig ein Bollwerk gegen nivellierende Angleichung des Christentums an pagane Aderweismeinung und Philosophie.

2) Christologie und apokalyptische Eschatologie sind als Eckpfeiler von Gottes Weltregiment eng zueinander bezogen. Die Verklärung Christi macht das Ende gewiss.

3) Der göttlichen Natur als Qualität wird die Gerechtigkeit als Ordnung entsprechen (1 4 und 3 13). Das Vergehen der Welt im Feuer ist auch Folge und Zeichen dessen, dass sie vor ihm nicht bestehen kann (3 5f., 12), bzw. Symptom einer umfassenden Reinigung. Die pharisäische Reinheitskonzeption wird ins Universale ausgeweitet (vgl. auch 3 14).

4) Für die Wirkungsgeschichte bleibt wichtig, dass die Scheidung zw. schon alter und neuer Schöpfung nirgends so krass ausgebildet ist wie in 2 Petr., und zwar aus den unter 3) erwähnten Gründen. Hier liegen wesentliche Voraussetzungen für die spätere Doktrin der Orthodoxie über die *annihilation mundi*.

5) Wahrscheinlich stehen öfter als erwartet nicht bestimmte exotische Haresien im Hintergrund der neutestamentlichen Argumentationen gegen Gegner sondern verbreiteter Skeptizismus, der entweder überhaupt vorhanden war oder sich zumindest doch bei der Berührung mit den jüdischen Elementen der christlichen Botschaft entzünden musste. Diesen Skeptizismus bemerkten wir für 2. Petr. wie für 1. Kor. 15. Da diese Haltung im Unterschied zu speziellen Haresien der Antike – aber weit auch heute verbreitet ist – findet der hermeneutisch interessierte Theologe eine nicht unwillkommene Analogie.

Siehe besonders 4 Makk 7,9 über den alten Ekkasat καὶ οὖν τὸν Ἐρμῆν ἐκείνου ποιητοῦ, τοὺς τῆ ἱερᾶ φύσεως, ἐκείνου τοῦ ἑαυτοῦ. Dazu als Hinweis De Maigret, Ein I. hebräisch über Text in denen die Juden wie Pharisäer angesehen werden, gibt J. Collins, *Babylon, Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York, 1983, 175-194

Entscheidung zum Martyrium anhand agonistischer und militärischer Metaphern bildhaft beschrieben. Der Märtyrer ist der wahre Athlet und der mutigste Soldat.¹ Viertens überbieten die Märtyrer ihren Gegner, weil sie dem Tyrannen nicht gehorchen und so über ihn siegen. Im Gegensatz zum Tyrannen sind die Märtyrer gerecht, mutig und bescheiden, wie man es von einem guten König erwarten darf.²

Ein Werk solchen Inhalts weckt die Neugierde auf nach der Zeit der Entstehung und der Herkunft des 4. Makk. gerade weil 4. Makk. das Martyrium des Eleasars und der sieben Brüder beschreibt, das uns schon aus 2. Makk. bekannt ist (2. Makk. 6:18-7:42). Zudem hat die Datierung von 4. Makk. wichtige Konsequenzen für das Verhältnis zwischen jüdischen und christlichen Märtyrertexten. Man nimmt an, dass zwischen 4. Makk. und christlichen Schriften Übereinstimmungen der Terminologie und der Vorstellung des Märtyrers bestehen.³ Falls 4. Makk. früh genug datiert wird, kann man noch einen Schritt weiter gehen und annehmen, dass die Auffassung des Jesus von Nazareth von seinem bevorstehenden Sterben selbst oder die Interpretation dieses Sterbens durch die ersten Christen als Schnepf durch 4. Makk. beeinflusst wurde. Solche Standpunkte sind tatsächlich formuliert worden, obwohl die konkrete historische Information in 4. Makk. minimal ist. Deshalb ist eine neue kurze Untersuchung nach der Zeit der Entstehung dieser Schrift gerechtfertigt.

4. Makk. ist von 2. Makk. abhängig. Ausser der Geschichte des Märtyrertums Eleasars und der sieben Brüder entlehnte der Verfasser des 4. Makk. auch den Stoff des historischen Rahmens des Martyriums (4. Makk. 1:20-4:36) aus 2. Makk. (3:1-6:11).⁴ Das heisst, dass 4. Makk. auf jeden Fall später als 125 v. Chr. geschrieben ist. Tatsächlich wird das Buch aber nicht vor dem Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. entstanden sein, wie schon Grimm meinte und Bickerman weiter plausibel macht.⁵ Bei der Betrachtung der verschiedenen Äusserungen über das Datum zeigt sich, dass wir von einer frühen und einer späten Datierung sprechen können. Einige Gelehrte beziehen eine Mittelposition. Dupont-Sommer ist der wichtigste Protagonist der späten Datierung. Er setzt das zweite Jahrhundert n. Chr. voraus und meint, dass 4. Makk. in den ersten Jahren Hadrians geschrieben wurde, kurz nach dem jüdischen Krieg von ungefähr 117 n. Chr.⁶ Dieser Datierung hat niemand wirklich zugestimmt.

¹ Siehe zum Beispiel: ¹ In weiter vgl. Preznor, *Paul and the Agonistic Tradition: Athletic Imagery in the Pauline Literature*, NT 5 16, Leiden, 1967, 57-65.

² Van Henten, *De martelaar*, Kapitel 6.

³ Einflussreich war O. Perler, 'Das Vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte', *Riv. Ac.* 25 (1949), 47-72.

⁴ Van Henten, *De martelaar*, Kapitel 7 und 8.

⁵ C. L. W. Grimm, *Das Vierte Buch der Makkabäer*, KHAAT IV, Leipzig 1856, 317; vgl. 293f. E. J. Bickerman, 'The Date of Fourth Maccabees', in *Levi's Jubilee Volume*, English Section, New York 1945, 108.

⁶ Dupont-Sommer, *Le quatrième livre*, 74-85.

und sie wurde von Williams schwer kritisiert.¹ Dagegen hat Bickermans Vorschlag einer Datierung in die ersten Dezennien des ersten Jahrhunderts, zwischen 18 und 54,² viele Anhänger bekommen. Hadas folgt Bickerman und präzisiert sogar die Periode. Er verweist auf die Wirren rundum den Befehl zur Aufstellung einer Statue für Caligula im Jerusalemer Tempel und denkt an die Regierungszeit Caligulas.³ Kürzlich hat Collins der Datierung Bickermans und Hadas noch zugestimmt.⁴

Die Folgen einer frühen Datierung zeigen sich zum Beispiel in der Studie von Williams über die Wurzeln und den Hintergrund der neuteamentlichen Idee des Sühnetodes Christi. Williams nimmt zu Recht an, dass die Idee und Terminologie des Todes als stellvertretendes Opfer in klassischen und hellenistisch-griechischen Texten schon anwesend ist.⁵ Für seine These, dass 4 Makk die Brücke zu den vorpaalastischen Formeln in Rom 3:24-26 und 1 Kor 15:3-5 bilde, und dass die Christen aus Antiochien wegen ihrer Kenntnis des 4 Makk zu ihrer Interpretation und der Auffassung des Sühnetodes Christi kamen, ist die frühe Datierung des 4 Makk unentbehrlich.⁶ Dasselbe gilt mehr oder weniger für O'Neill, der zeigen will, dass Jesus selber seinen Tod als ein Exemplum für den kleinen Kreis der Jünger auffasste und dass dieser Martyrertod von ihm und seinen Nachfolgern eine stellvertretende Bedeutung für alle Menschen habe. Er begründet diese Ansicht teilweise durch die Verweisung auf Passagen in 4 Makk über das stellvertretende Sterben der Martyrer und das Brandopfer Isaaks (6:29-17:21 und 18:11).⁷

So hat die frühe Datierung des 4 Makk eine grosse Relevanz für die neuteamentlichen Sühnertexte. Die neueren Optionen für die frühe Entscheidung stützen sich auf Bickerman, und darum wird die ingenöse These Bickermans hier im einzelnen besprochen. Bickerman meint, dass der Tempel nach 4 Makk noch nicht vernichtet sei, weil 4 Makk den Tempel nennt, laut Bickerman in 4:20 und 14:9.⁸ Schon deshalb ist ein Datum vor 70 vorausgesetzt. Weiterhin leitet er von der Erwähnung des Apollonios als Gouverneur von

¹ S.K. Williams, *Jesus' Death as Saving Event: The Background and Origin of a Concept* (Missoula, 1975), 197-201.

Bickerman, *Date*, 105-112.

² Hadas, *Fourth Book*, 94f. Siehe Philo, *LegGat* 148-207ff. Josephus, *Bell.* 2: 84-203, *Ant.* 18:261-309. Über eine Statue für den Tyrann erfahren wir in 4 Makk nichts.

³ Collins, *Between*, 87.

Williams, *Jesus*, 137-6.

⁴ Vgl. den Schluss von Williams, *Jesus*, 253: "Thus did the author of IV Maccabees make available to early Christians a probable Antiochian concept in terms of which it was natural and meaningful for them to interpret the death of another man faithfully unto death, Jesus of Nazareth." Williams, 200-202, stimmt der Datierung von Bickerman und Hadas bei.

⁵ O'Neill, "On Jesus' death, both his death would be vicarious as well as typical," in W. Hochberg, B. McNeil, *Suffering and Martyrdom in the New Testament* (Cambridge, 1981), 9-27.

⁶ Bickerman, *Date*, 108. Ant. 13 nennt 370 und 14:9. In 14:9 kommt der Tempel nicht zur Sprache, nur in 4:1-14, 16-18, 20 ist das der Fall.

Syrien, Phoenizien und Kilikien in 4 Makk eine Präzisierung des Datums her.¹⁹ Einer der Apolloniden in 2 Makk, der Sohn des Thraseas, war nach 2 Makk 3,5 nur Gouverneur von Syrien und Phoenizien. Aus dieser Verschiebung von 4 Makk gegenüber 2 Makk schliesst Bickerman, dass der Umfang des Bezirks die Situation zur Zeit der Entstehung des 4 Makk widerspiegele. Die drei Gebiete bildeten eine Provinz. Zum Beweis dessen führt er Gal 1,2 und Act 15,41 ein Zitat des Agrabhistenikers Columella (2, 0, 18) und eine Inschrift aus K6 oder später über den Ringkämpfer Flavius Artemidorus an, der zweimal den Pankrationwettkampf des κοινον von Syrien, Phoenizien und Kilikien gewann.²⁰ Es ist fragwürdig, ob diese Stellen die Verbindung von Kilikien mit der Provinz Syrien beweisen. In Gal 1,2 (ἐπεὶ τὰ ἡθροὺς εἰς τὰ κλίματα τῆς Σιρίας καὶ τῆς Κιλικίας) macht die Weglassung des zweiten τῆς παύσα' und Min.²¹ wenig für den Beweis aus, dass beide Namen eine Provinz bezeichneten.²² Die Stelle bei Columella bezieht sich auf die Sesumpflanze. Columella sagt, dass er selbst in Syrien und Kilikien beobachtet hat, (sed huiusmodi semen Cithiae Syriaeque regionibus ipse vidi) dass diese Pflanze in den Monaten Juni und Juli gesät und im Herbst geerntet wurde. Schliesslich ist die Inschrift über Flavius Artemidorus jünger als 70 und sind die Siege in Antiochien nicht datiert. Diese Wettkämpfe wurden durch den Landtag von Syrien, Phoenizien und Kilikien organisiert. In einem solchen Landtag konnten noch längere Zeit Städte vertreten sein, die wegen einer Verwaltungsreform nicht mehr zum Gebiet der bezüglichen Provinz gehörten.²³ So verweist diese Inschrift höchstens auf eine unbestimmte Periode einer Union von Syrien und Kilikien. Man kann also darauf schliessen, dass die genannten Stellen nur von den Gegenden Syrien und Kilikien sprechen, ohne jeglichen Nachweis einer unierten Provinz von Syrien mit Kilikien.

Trotzdem hat Bickerman teilweise recht mit seiner Darstellung. Man muss jedoch das gebirgige und unwirtliche westliche Kilikien (*Chama aspera*) auch

¹⁹ Bickerman, *Dase'* 109, nennt irrtümlicherweise 49. Diesen Fehler haben Hadass, *Fourth Book* 45 und Collins, *Between* 86 übernommen. In der zweiten und verbesserten Ausgabe von E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* 1, 1963, 9, Leiden, 1966, 1965-1961 und nicht alle Stellen korrigiert. Auch hier (siehe *Studies* 1, 8) und das Zitat von Columella nicht das 2, 0, 18 sein muss und nicht 2, 10, 16, siehe *Dase'* 110 Anm. 20 und *Studies*, 279 Anm. 21.

²⁰ Bickerman, *Dase'* 109. Siehe *IG* 14, 36 B, 51, 135 v. 200 v. Chr. K. 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

²¹ Dasselbe gilt für das Beibehalten des zweiten τῶν in Act 15,41.

²² Vgl. schon Th. Mommsen, *Rechtsgeschichte der Römischen Republik* 1883, 27 Anm. (siehe weiter L. Moretti, *La prima agostiana greche*, *Rom.* 953, 85 Anders J. Deninger, *Die Provinzialverfassung der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zum Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr.*, *Vestigia* 6 München-Berlin 1965, 57 f. vgl. 100). P. Roussier zeigt überzeugend, dass es eine vergleichbare Situation hinsichtlich der Städte östlich des Jordan wie Gerasa und Philadelphia gab, die erst Trajan zu Provinz Arabia gehörten, aber sich trotzdem am Kaiserkult des Landestages von Konstantin in Antiochia beteiligten, siehe P. Roussier, *Syrie romaine de Pompee à Diocletien*, *JRS* 68 (1978), 51f. idem, *Phénicie phœ de Constantin*, *ADAJ* 25 (1981), 27-31.

Wunsch des derzeitigen Königs der Parther Artabanos III. seinen Vetter und Konkurrenten, den in Rom aufgewachsenen und in 7/8 n. Chr. durch Augustus zum König der Parther gemachten Vonones, von Antiochien nach Pompeopolis (d.h. Soli) brachte. *Vonones Pompeipolim Ciliciae maritimaum urbem amboasit*. Artabanos wollte aber nicht, dass Vonones in Syrien in sicherem Gewahrsam gehalten wurde (*peperce morum ne Vonones in Syria haberetur*). Germanicus konnte das gegen den Willen des derzeitigen Gouverneurs Syriens Cn. Calpurnius Piso tun, weil er in 18 das *imperium proconsulare maius* bekommen hatte und die Angelegenheiten im Osten in Ordnung bringen sollte. Das Verhältnis zwischen Germanicus und Piso war sehr schlecht.¹⁹ Das Motiv von Artabanos ist deutlich: Er fürchtete die Einwirkung des Vettes auf die Klanhaupter der Parther, weil Vonones sich in Antiochien ziemlich nahe beim parthischen Liebling befand. Denn Tacitus setzt die Bitte des Artabanos so fort: *non proceres gentium propinquum tantus ab disordia traheret*. Außerdem hatte Vonones gute Beziehungen zu Piso, dessen Frau er sich zu Dank verpflichtet hatte. Germanicus konnte Artabanos bevorzugen und zugleich Piso einen bösen Streich spielen. So transportierte er Vonones von Antiochien in eine der westlichsten Städte Kilikiens, entlang der Küste mindestens 300 Km von Antiochien entfernt. Das heisst, dass die Namen Syrien und Kilikien in dieser Passage nur eine geographische Bedeutung haben. Über eine Änderung der Provinzgrenze Syriens wird nichts gesagt.

Für die Datierung des 4 Makk ist vor allem die obere Grenze von Bickerman 54 n. Chr. wichtig. In der Beweisstelle *Ann. 13,8* spielt wiederum ein Machtkonflikt zwischen dem Gouverneur Syriens und einem anderen hohen römischen Machthaber mit einem besonderen Kommando eine wichtige Rolle. Tacitus erzählt hier vom Verleihen einer speziellen Befugnis an Corbulo in 54 zum Behalten von Armenien. Wir kennen das Amt nicht genau, aber es betraf sicherlich eine militärische Aufgabe.²⁰ Der Legat Syriens, Umbridus Quadratus, musste die Hälfte seiner Bürger- und Bundesgenossen Corbulo überlassen, d.h. zwei Legionen mit Hilfstruppen. Dazu marschierte Quadratus in die kilikische Stadt Aegae auf. Daraus schliesst Bickerman, dass Quadratus in Kilikien keine Gewalt besass und dass Kilikien deswegen von Syrien abgespalten war. Die Pointe dieses Textes führt allerdings zu einer anderen Schlussfolgerung. Nach seiner Erinnerung machte sich der kommunikativ begabte Corbulo unmittelbar in Richtung Armenien auf. Tacitus teilt mit, dass die Könige der Bundesgenossen und auch die Mehrzahl der Soldaten auf der Seite Corbulos waren. Quadratus fürchtete den Verlust seiner Autorität, wenn

¹⁹ Tacitus, *Ann.* 2,55-7.

²⁰ E. Stein art. 'Domitrus (Corbulo)' *RE* 5 III, 39¹ zitiert von Tacitus, *Ann.* 13,5: *habilem per Gula iam Cappadocem adhibuit*. Es ist nicht ganz sicher, dass Corbulo gegen Armenien ging. Val. Max. ebenfalls *Storiae Legatio* 3,2-4 Vgl. auch die geringfügige *Armenia* bei Plinius, *Historia* 2,4. Corbulo führte Krieg mit dem parthischen König Vologases.

er Corbulo in Syrien einziehen lassen wurde. Wegen seiner mächtigen ausseren Erscheinung und grossen Überredungskraft wurden aller Augen auf Corbulo gerichtet sein. So kann man einen Teil von Ann 13.8 paraphrasieren.¹¹ Deshalb ist es verständlich, dass Quadratus Corbulo entgegenzog, um ihn so schnell wie möglich zur Übertragung der Truppen zu treffen. Je weiter von Syrien entfernt, desto besser, so dass Quadratus nicht in Syrien durch Corbulo in den Schatten gestellt werden konnte. Aus dem Text geht nichts über eine grössere, geschweige denn eine Trennung von Syrien und Kilikien hervor. Dass die Übergabe in Aegae stattfand, zeigt vielmehr, dass der Gouverneur Syriens ungeachtet der Präsenz Corbulos in Kilikien seine Verfügung über *Cilicia campestris* behielt. Die Gewalt Corbulos hatte auch keine spezifische Beziehung auf die 'Provinz' Kilikien.¹²

So entbehren die *terminus post* und *ante quem* von Bickerman jeder Grundlage und es gibt keinen Grund, nicht am Jahr 72 als Zeitpunkt der Formation einer separaten Provinz Kilikien festzuhalten. Es ist jedoch auch hinsichtlich dieses Jahres fragwürdig, ob es als *terminus ante quem* angesetzt werden darf. Auch die Art der Argumentation von Bickerman ist fragwürdig. Bickerman unternimmt nämlich zwei Schritte auf einmal, wenn er erstens voraussetzt, dass die Änderung einer faktischen Notiz, die auch irgendwo anders in einer verwandten Arbeit vorkommt, die Reminiszenz einer bestimmten historischen Situation habe, und zweitens meint, dass dieser Text dann auch in dieser Periode geschrieben sein muss. Dieser zweite Schritt ist äusserst zweifelhaft und kann völlig falsche Interpretationen verursachen. Ein Beispiel aus 4 Makk zeigt das schon. Die Passage wird uns im weiteren noch von Nutzen sein. In 4 Makk 1.20 kommt der seleukidische König Seleukos Nikator zur Sprache. Wir kennen verschiedene Seleukiden mit dem Namen Seleukos, und sogar einige mit dem Namen Seleukos Nikator.¹³ In der betreffenden Passage von 2 Makk, welcher dieser Vers entlehnt sein wird, wird Seleukos IV. als Seleukos der König Asiens angedeutet (3.3). Mit Bickerman könnte man argumentieren, dass es einen Seleukos Nikator gegeben habe und dass 4 Makk zur Zeit seiner Regierung verfasst worden sei. Oder wenn man annimmt, dass Nikator eine Verschreibung von Nikator sei, dass 4 Makk zur Zeit von Seleukos I. Nikator (+ 281 v. Chr.) geschrieben sei, oder was vielleicht besser stimmen würde, zur Zeit von Seleukos VI. Euphrosynos Nikator (96-95).¹⁴ Es ist demnach

¹¹ Ann 13.8: *Qui Corbulum ut tamdiu quae in hoc septis validis annis et insisteret dimittere propterea coniecto apud Argeus civitatem Ciliciae obsidem Quadratum habuit illius progressum ne si ad accipiendas copias Syriam intraret Corbulum obvium, ita in se exterrere, ut prope Argeus ex his magnitudinem et super experientiam sapientumque etiam specie ingenuum validum.*

¹² Tacitus, Ann 13.35 sagt z. B., dass Corbulo Rekruten in Galatien und Kappadozien aushebt (siehe Anm. 30).

¹³ Siehe unten und Anm. 56.

¹⁴ Unten S. 147.

Jass ein solches Verfahren ungekannte aber auch einander widersprechende Möglichkeiten für eine Datierung bietet. Wenn man dem ersten Teil einer solchen Argumentation zustimmt, darf man nur die Schlussfolgerung ziehen: *in hoc tempore aut post hoc tempore*, das heisst mit Bickerman während 18–54 n. Chr. oder nach 54 n. Chr. Kehren wir zurück zum ersten Schritt. Derartige Änderungen können ein Hinweis auf das Datum sein, aber sie können ebenso gut aus anderen Gründen in den Text gekommen sein.

Die frühe Datierung von Bickerman muss zurückgewiesen werden. 54 n. Chr. kann man nicht als *terminus ante quem* für die Entstehung des 4. Makk ansetzen und dasselbe gilt für den Zeitpunkt, an dem beide Krönien wohl eine Provinz wurden: 72 n. Chr. Die Datierungen, die von Bickermans These abhängen, werden gleichfalls ungültig. Ein späteres Datum wäre gar möglich. Tatsächlich zeugt die Rede inhaltlich und formell für ein Datum nach 72. Laut Bickerman bestand der Tempel nach 4. Makk noch. Der Tempel kommt jedoch nur im historischen Teil 3.20–4.26 zur Sprache, der nach Information und Tendenz aus 2. Makk 3.6 herrührt. 4. Makk kennt schon die Vorstellung des Vaterlandes, aber dieser Begriff hat in 4. Makk vielmehr eine ideelle oder spiritualisierte als reale Bedeutung.¹⁵ Genauso wie 4.2 sagt auch der Inhalt anderer Verse nur sehr wenig Konkretes über das Datum. Das gilt auch für den Ausdruck *το εὐσχημένον* in 1.7.¹⁶ Uns bleiben nur generelle Anzeichen wie der Stil, das Vokabular oder vielleicht das Verhältnis zu den verwandten nicht-jüdischen Martyrertexten.

Norden hat den Stil des 4. Makk als asiatisch gekennzeichnet und Breitenstein hat das bestätigt.¹⁷ Diese Feststellung nutzt uns nur wenig zur Datierung, weil der Asianismus schon im 3. Jahrhundert v. Chr. bezeugt ist.¹⁸ Dupont-Sommer setzt den Autor des 4. Makk in die sogenannte Zweite

¹⁵ Van Henten, *De martelaar*, Kapitel 6.

¹⁶ Dupont-Sommer, *Le quinquiesme*, 76, verwendet diesen Ausdruck auch als Argument für die Datierung ins 2. Jahrhundert. Er nennt aus jüdischen Verbal-Abbildungen von *εὐσχημένον* (ebenso wie *εὐσχημένον* zu schaffen) Josephus, *Ag.* 2.751. Der Ausdruck ist wie die attische *εὐσχημία* in 1.7.11.16 metaphorisch gemeint und wird schon 2. Makk 2.29 verwendet. Die Juden waren natürlich eingekerkert, bekannt mit der üblichen Sportpraxis wie mit der Mäurerarbeit und den Verzierungen an Häusern usw. Die Wirkung der hellenistischen und römischen Dekoration auf die Juden war sogar ziemlich gross, wie schon die ältesten Synagogen in Israel aus dem dritten Jahrhundert zeigen und ebenfalls die Karakotten von Beth She'an, wo z.B. Gabe, bekannter Rabbinen mit Bildern von Tieren und Menschen dekoriert wurden. Siehe z.B. N. Avigad, *Archaeology of the Synagogue in the Diaspora* (Oxford/Jerusalem, 1975) 302. N. Avigad, B. Mazar, *Archaeology of the Synagogue in the Diaspora*, *Encyclopaedia Judaica* 1, 234–244.

¹⁷ F. Norden, *Die griechische Kunstprosa vom 5. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* (Leipzig/Berlin, 1906) 414. Breitenstein, *Beobachtungen*, 130–131. Siehe zum Asianismus L. W. Allen, *Asianism and Atticism*, *Herakleion* 35, 1980, 1–5, und Norden, *Kunstprosa*, 13–149.

¹⁸ In der Person von Hegesias von Magnesia u. Sipylos siehe H. Hommel, K. Ziegler, *art. Rhetorik*, *KP* IV, 140.

orientiert sind und viel mehr Reflektion über die Vorstellung des Märtyrertums bieten. Hier kann nur ein Beispiel dieser partiellen Verwandtschaft der Ideen und Mentalität gegeben werden. In 4. Makk zeigt die Figur des Märtyrers die wünschenswerte religiöse, politische und sozialkulturelle Existenz der Juden. Der Märtyrer wählt in der Situation der Verfolgung zielbewusst den Märtyrertod und relativiert auf diese Weise die irdische Wirklichkeit. Der christliche Bischof Antiochiens Ignatius, wurde ungefähr 110 verhaftet und zur Hinrichtung nach Rom transportiert. In seinem Römerbrief wissert er sich geringschätzig über diesen Aeon und bezeichnet den Märtyrertod als die wahre Vollendung seines Lebens: „Lass mich meines Lichts empfangen. Dort angekommen werde ich Mensch sein“ (εὐκτα κρῖναι ἐν ὧ, ἀθάνατος, ἐκτα μὲν 62). Abgesehen von seiner spezifischen christlichen Theologie⁴² hat Ignatius mit 4. Makk gemeinsam, dass nur der Märtyrer durch das Martyrium seine Existenz als Jude beziehungsweise als Christ bestätigt. Er leht mit einzig Kraft, innerlich und äußerlich, damit ich nicht nur rede, sondern auch weise nicht damit ich nur ein Christ heisse, sondern auch (als solcher) erfunden werde! Denn wenn ich (als solcher) erfunden werde, kann ich auch so heissen und kann dann ein Geliebter sein, wenn ich für die Welt nicht mich zusehen bin“ (13, 3-4). Man darf die Betonung dieser Gemeinsamkeiten nicht übertrieben. Die Briefe des Ignatius haben bestimmt nicht nur vom Martyrium und auch das Vokabular des Ignatius ist nicht typisch verwandt mit 4. Makk. Aber diese und andere Ideen der christlichen Märtyrertexte kommen 4. Makk nicht als heidnische Texte. Wenn wir das kombinieren mit dem oben den Warschawer gesagten, bedeutet das doch, dass ein Datum von ungefähr 100 oder etwas später wahrscheinlicher ist als eine Datierung in die erste Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. Ist das wirklich der Fall, dann muss das Verhältnis zwischen 4. Makk und den christlichen Märtyrertexten anders aufgefasst werden als in manchen Studien üblich ist. 4. Makk wird dann nicht mehr eine mögliche oder sogar sehr wichtige Quelle für die christlichen Märtyrerschriften sein, sondern ein Werk, das ungefähr gleichzeitig mit diesen Texten entstanden ist.⁴³

⁴² Siehe für einen Überblick der Märtyrertheologie von Ignatius T. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münchener Beiträge zur Theologie 45, München 1967, 2-10.

⁴³ ἡ ἀποστολικὴ ἐκκλησία καὶ οἱ ἀποστολικοὶ ἄνθρωποι, ἀπὸ τῆς ἀποστολικῆς ἐκκλησίας καὶ ἀπὸ τῶν ἀποστολικῶν ἀνθρώπων, ἡ ἀποστολικὴ ἐκκλησία καὶ οἱ ἀποστολικοὶ ἄνθρωποι, Text und Übersetzung J. A. Fischer, *Die Apostolischen Briefe*, München 1956; J. Rouss-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius, The Martyr's Creed* 213, Rom 1980, hält nicht sieben, sondern nur vier Briefe des Ignatius für authentisch, darunter den Römerbrief, siehe S. 134-136.

⁴⁴ Die These von Perler, *Viertes Makkabäerbuch* 48-57, dass Ignatius von Antiochien 4. Makk gekannt habe, beruht auf einem auf apokryphen Terminologie. W. P. Anderson, *Apokryphes*, hat 4. Makk ebenso einige charakteristische Ausdrücke gemeinsam mit den anderen christlichen Märtyrertexten (z. B. *MLagd*, *MPol* und *I Klm* 5-6). Die apokryphe Metapher war jüdisch Gemeingut in der ganzen antiken Welt, siehe Philzger, *Common Imagery*. Wir finden sie z. B. auch

Die Herkunft des 4 Makk ist wegen des nicht Vorhandenseins konkreter Information ebenfalls problematisch. Wer sind nochmals auf Einzelheiten angewiesen, die zufälligerweise den Schiefer über der Stadt oder der Gegend kurz luften. Weiterhin gibt der Inhalt natürlich eine globale Anweisung. Die historische Information beschränkt sich nahezu auf den kurzen Überblick über die Regierungszeit des Seleukos und Antiochos Epiphanes (n. 320-476, der 2 Makk 3:1-6:11 entlehnt ist. Nur in 18:5 zeigt sich nochmals, dass das Martyrium nach der Meinung des Schriftstellers in Jerusalem stattfand. Das Konzept des Vaterlandes ist sozial-ethisch geartet und ausserdem spirituellisiert. Das heisst, dass 4 Makk in der Diaspora geschrieben sein muss.⁴⁷ Die Zielsetzung der Arbeit ist in einer Diasporasituation durch die Veranschäulicher. Der stark rhetorische Charakter von 4 Makk setzt voraus, dass der Autor ziemlich gebildet war und zumindest die übliche Ausbildung als Ephebe genossen hat.⁴⁸ Einige Schriftsteller meinen, dass 4 Makk deshalb in einer der grossen Metropolen der Anike entstanden sei und nennen dabei Alexandrien.⁴⁹ Manche halten diese Bildung auch in der wichtigsten Stadt Syriens, Antiochien, für möglich und teil ihrer Meinung hat diese Stadt wegen des Rufes der makkabäischen Martyrer in Antiochien den Vorzug vor Alexandrien.⁵⁰ Sie hat Antiochien als Heimat des Verfassers viel für sich. Trotzdem gehen zwei Verse in 4 Makk (3:20 und 4:2) eine etwas andere Richtung an.

Ein sorgfältiger Vergleich von 4 Makk 3:20-4:26 mit dessen Grundlage 2 Makk 3:1-6:11, zeigt neben der von Bickerman aufgezeigten Verschiebung in 4:2 noch einige kleine Änderungen. Die oben absichtlich nicht ganz identischen seleukidischen Könige in 4 Makk 3:20ff sind im 2 Makk Seleukos IV Philopator (187-175 v. Chr.) und Antiochos IV Epiphanes (175-164 v. Chr.). Seleukos wird in 2 Makk 3:20-21, Ἀντιόχῳ, βασιλεὺς genannt.⁵¹ Antiochos IV, nach 2 Makk 4:7 mit dem Beinamen Epiphanes, tritt als seleukidischer König ab 2 Makk 4:7 auf und wird weiter zum Beispiel 4:21 mit Namen genannt.⁵² 4 Makk introduziert Seleukos als ὁ τῆς, Ἀντιόχῳ, βασιλεὺς, Σελευκός,

be: Philo-Philonier. K 48. Auch andere typische Worte sind nicht nur in 4 Makk, sondern auch bei Philo bezeugt, siehe Deane, *Names in the Maccabees*, 11-53. Siehe auch Thackeray, *Antioch and the Jews*, 107-108. Vgl. auch die Kritik von Bickerman, *Antioch and the Jews*, 107-108. Bickerman, *Antioch and the Jews*, 107-108.

⁴⁷ Siehe schon J. Freudenthal, *Die Flavus Josephus benutzte Schrift Über die Herrschaft der vernünftigen Makkabäer*, Breslau, 1869, 107-108.

⁴⁸ Siehe L. Maitland, *The Jews of Antioch*, Paris, 1948, 75-76, vgl. 268-269.

⁴⁹ Z. B. O. G. Omm, *Antioch and the Jews*, 291. C. C. Torrey, *Maccabees Fourth Book*, EHB, 2283, and R. H. Pfeiffer, *History of the Jewish People in the Second Century B.C.*, with an Introduction to the Apocrypha, New York, 1949, 215.

⁵⁰ Dupont-Sommer, *La quatrième livre*, 6-75. *Maccabees Fourth Book*, 98-109, 113, and W. J. L. B. de Jongh, *Antioch and the Jews*, 107-108. Z. B. O. G. Omm, *Antioch and the Jews*, 291. C. C. Torrey, *Maccabees Fourth Book*, EHB, 2283, and R. H. Pfeiffer, *History of the Jewish People in the Second Century B.C.*, with an Introduction to the Apocrypha, New York, 1949, 215.

⁵¹ Weiter erscheint seine Name noch 4:7, 5:18 und 14:1.

⁵² Vgl. 2:20.

ὁ Νικανὼρ (1.20)⁴³ und Antiochos wird nach dem Tode dieses Seleukos als ὁ μὲν ὄντων Αντιόχος, ὁ Εὐφάνης, vorgestellt (4.15).⁴⁴ Diese Namen und ihre Familienbeziehungen können sich kaum auf Seleukos IV. und Antiochos IV. beziehen. Antiochos IV. war der zweite Sohn des Antiochos III. und der Bruder des Seleukos IV.⁴⁵ Der Beiname Nikanor ist uns von Seleukos IV. nicht bekannt und ebenso wenig von einem anderen Seleukiden. Es ist äusserst unwahrscheinlich, dass der Name ebenfalls 2. Makk. entlehnt ist und dass Seleukos IV. in 4. Makk. mit dem Feldherrn Nikanor von 2. Makk. 8.4f. identifiziert wurde. Der Beiname versteht sich aber leicht als Verschreibung für Νικατορ. Sowohl Seleukos I. wie Seleukos VI. hatte den Beiname Νικατορ.⁴⁶ Deshalb liest man in 3.70 am besten mit der alten syrischen Version Νικατορ.⁴⁷

Diese Änderungen in bezug auf 2. Makk. konnten reiner Zufall sein, weil der Autor von 4. Makk. seine Abhängigkeit von 2. Makk. verhüten wollte oder keine Ahnung von der Geschichte hatte. Der äusserst rhetorische Stil und das komplizierte Vokabular setzen wiederum eine ausführliche Bildung voraus und das lässt eher das Gegenteil vermuten. Dann hat der Verfasser wirklich konkrete Seleukiden vor Augen gehabt. Seleukos I. liegt nicht auf der Hand, obwohl sein Nachfolger Antiochos I. seiner hinsichtlich sein Sohn war. Wenn der Autor die Fürsten wirklich zu bewusst änderte, wird er das mit Rücksicht auf seine spätere Zeit getan haben. Er wollte die Geschichte aktualisieren. Der zweite Seleukos mit dem Beinamen Nikanor, Seleukos VI. Epiphanes Nikanor, würde dann gut passen. Mit ihm kommen wir in die Zeit der letzten und wenig erhellenden Zuckungen der Seleukiden.⁴⁸ Diese vollzogen sich grossenteils in Nordsyrien und auch in Kilikien. Seleukos VI. ergriff 96 v. Chr. das Szepter, indem er seinen Onkel Antiochos IX. Kyzikenos, erschlug. Er konnte sich nur kurz an der Macht freuen. Wegen des Sohnes des Kyzikenos musste er bald nach Mopsuestia in Kilikien fliehen. Dort sammelte er wieder Geld, aber weitere Pläne wurden durch das Volk von Mopsuestia vereitelt, das seinen Palast in Brand setzte und ihn und seine Freunde tötete.⁴⁹ Sein Gegner und Nachfolger hiess wie in 4. Makk. Antiochos, Antiochos X. Eusebes. Er war jedoch nicht der Sohn des Seleukos VI. und das stimmt nicht mit 4. Makk. überein. Es fragt sich jedoch, ob der Verfasser alle Einzelheiten der äusserst komplizierten dynastischen Geschichte der Seleukiden zu seiner Zeit kannte.

⁴³ Vgl. weiter 4.11.3–5.

⁴⁴ Weiter 4.21.5.15 und 18.5.

⁴⁵ W. Southeimer art. Antiochos, KPI 389.

⁴⁶ H. Volkmann, art. 'Seleukos', KP V 86–89.

⁴⁷ Siehe R. L. Bensly *The Fourth Book of Maccabees and Kindred Documents in Syriac*, First edited on Manuscript Authority, Cambridge 1895, I c. und xv.

⁴⁸ A. Bouche-Leclercq *Histoire de Séleucide*, Paris 1913, 605–609 und A. R. Benoit, *The End of the Seleucids*, *Transactions of the Cambridge Academy of Science*, 38 (1949), 51–62, vor allem 72–75.

⁴⁹ Josephus, *Ant.* 13.166–168. Vgl. Porphyrus von Tyros bei Eusebius, *Chron.* (FGrH 260 F32.25f.), und Appianos, *Syr.* 69.

Antiochos X. war zum Beispiel mit Selene verheiratet, die auch die Frau seines Vaters, Antiochos IX., und seines Onkels, Antiochos VIII. Grypos, war.⁶⁰ Antiochos VIII. war wiederum der Vater des Seleukos VI. Dass der wichtigste Beiname des Antiochos X. Eusebes war und nicht Epiphanes sagt wenig weiter zu dieser Zeit, Epiphanes das Epitheton vieler Seleukiden war.⁶¹ Vielleicht steckt hinter der Bemerkung über Antiochos in 4 Makk 18,5 wieder ein Hinweis auf Antiochos X., da war er von Jerusalem abgedrückt und wider die Perser (und Hellenen) gezogen. Mit den Persern waren damals die Parther gemeint und von Antiochos X. ist überliefert, dass er während eines Feldzuges gegen die Parther gestorben ist.⁶² Es ist übrigens auch möglich, dass der Autor einen der noch späteren Fürsten mit dem Namen Antiochos meinte, der den Beinamen Epiphanes trug.⁶³

Die letzten Beobachtungen sind natürlich einigermaßen spekulativ. Verknüpfen wir sie jedoch mit der Hinzufügung Kilikiens in 4,2, dann erscheint es plausibel, dass die Verschiebungen bei den Königen Seleukos und Antiochos in 4 Makk 3-20ff gegenüber 2 Makk nicht zufällig sind, sondern durch Reminiszzenzen der späteren Seleukiden als Seleukos IV. und Antiochos IV. auf jeden Fall Seleukos VI. und darum vielleicht Antiochos X. oder eines noch späteren Antiochos veranlasst sind. In beiden Änderungen in 3,20 und 4,2 schimmert die Gegend Kilikien hindurch. Ein schmählicher Tod wie der des Seleukos VI. in Mopsuestia wird bestimmt angelehnt der Erinnerung der Einwohner dieser Stadt weitergeleitet haben. Aber neben Mopsuestia ist eine andere kilikische Stadt wie zum Beispiel Aegae, Seleucia oder Tarsos gut vorstellbar.⁶⁴ Plinius nennt Kilikien im einzelnen als eines der Länder der Diaspora⁶⁵ und Josephus erzählt über Verhandlungen zwischen Herodianern und Griechen der armenischen Adelsfamilien.⁶⁶ Weiterhin lässt sich möglich

⁶⁰ Appianus, V, 69.

⁶¹ Neben Seleukos VI. Nikator Epiphanes kennen wir z.B. Antiochos VI. Epiphanes Dionysos (gestorben 140 v. Chr.), Antiochos VII. Epiphanes Philometor (König von Syrien 138-129 v. Chr.), Antiochos VIII. Epiphanes Philometor (König von Syrien 129-125 v. Chr.), Antiochos IX. Epiphanes (König von Syrien 125-117 v. Chr.), Antiochos X. Epiphanes (König von Syrien 117-110 v. Chr.). Siehe Schürmeyer, Antiochos, 390-392.

⁶² Siehe Epiphanes, 49-50. Nach Appianus, V, 69, 137-138, richteten die Parther nach dem Tod des Antiochos X. einen König zurück, den Kleitus, nicht Appianus, V, 69, 137, wurde er durch den armenischen König Tigranes aus Syrien vertrieben. Siehe über Antiochos X. U. Wilcken, art. Antiochos, RE I, 2484.

⁶³ Siehe Antiochos, 392. Antiochos V. von Kommagene kommt in Betracht, weil bei einer Teilung Kilikiens zugunsten Seleukos VI. Antiochos V. zum König von Kommagene ernannt worden, er verlor seinen Sohn mit Drusilla, der Tochter Agrippas. Die Isaurier wurde nicht vollständig von der Herrschaft des Seleukos VI. vertrieben, sie waren wahrscheinlich Teil der Besatzung des antiochenischen Lagers in Laodizea. In Laodizea sammelte Antiochos IV. Truppen zu Tarsos für den Krieg in Laodizea. Antiochos, 392. Epiphanes, 49-50.

⁶⁴ Zur Zeit des Plinius gab es Städte in Kilikien, Tarsos, Aegae und Mopsuestia. Antiochos, 392.

⁶⁵ Plinius, *Geogr.* 28. Siehe oben und Josephus, *Be.* 426.

⁶⁶ Die älteste Tochter Agrippas, Bernice, war noch jung verheiratet mit Polemon II.

dass ein Rhetor wie der Verfasser des 4. Makk. Bürger einer kleinasiatischen Stadt war. Aus Tarsos kennen wir nicht nur den (später) christlichen Apostel Paulus, sondern auch Jer. Sophisten und Redner Hermagoras aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr. Mehrere Inschriften bezeugen eine jüdische Bevölkerung in Karien.¹⁰ Wer diese Angaben in 4. Makk. gegenüber 2. Makk. ernst nimmt, kann zu keinem anderen Schluss kommen, als dass 4. Makk. wahr- scheinlich in einer kleinasiatischen Stadt geschrieben wurde. Das stimmt sich wieder mit der Datierung um ungefähr 100 n. Chr. gut mit der Entstehung des späteren Martyrerkatalogs für die Makkabäer in Antiochien.

¹⁰ Josephus, *Ant.* 10, 145. Totem n. war nach *Ant.* 12, 103–104 König von Perseus. 7, 63. *Ant.* 10, 146–147. Die Verwaltung über einen westlichen Teil von Cilicia aspera, siehe W. Hoffmann, *art.* Poliochia, *RE* XXX, 2, 1285–1287. Mage, *Roman Rule* II, 1407 und Jones, *Cities*, 208f. Vgl. Josephus, *Ant.* 10, 146–147.

¹¹ Aus Cilicia campestris (oder aspera) kommen her *Cl.* 783–4 (Seieucia u. d. Kalykadnos), 785–794 (Korykos) und 795 (Olba). Siehe ebenfalls 925 über einen Judas, den Sohn von Josë aus Tarsos. Vgl. *Act.* 9, 11–21, 10 und 22, 1–24. Man soll den Inschriften des *Cl.* noch eine jüdische Grabinschrift aus Seleucia zufügen, ausgegeben durch G. E. Bean, T. H. Matford, *Sines Old and New in Rugh Cilicia*, *Anglo-British Studies* 12 (1962), 206f. Text *SE* 1, 20 Nr. 87. Siehe auch *BE* 1965 Nr. 426.

TWO MESSIAHS IN THE TESTAMENTS OF THE TWELVE PATRIARCHS¹

by

M. DE JONGE

1. Introduction

1.1 Studies of Messianism in the Dead Sea Scrolls often include a discussion of the messianic expectations in the Testaments of the Twelve Patriarchs. Two early examples of this are A. S. van der Woude's important monograph *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*² and J. Liver's *The Doctrine of the Two Messiahs in Secular Literature in the Time of the Second Commonwealth*.³ Van der Woude and Liver have been followed by many other scholars until the present day. Of recent authors I mention here M. Dekker,⁴ A. Caquot,⁵ A. Huligård⁶ and A. M. Laperroussaz⁷; we may also point to a number of publications of various nature aiming at a non-specialist

Asien, 1957. See chapter II 'Die messianischen Vorstellungen der Testamente der Zwölf Patriarchen', 190-216. The present author discussed Van der Woude's approach in great detail in the article 'Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs', *N. T. S.* 4 (1960), 187-215, now in M. de Jonge (ed.), *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs: Text and Interpretation* (S. V. T. Ps. 3), Leiden, 1975, 192-246 (see especially pp. 195-199 and 210-216).

H. Th. R. 52 (1969), 149-185, now also in L. Langman, *Messianism in the Talmudic Era*, New York, 1979, 154-190, esp. 168-184.

² *D. B. S.* 1 (1955), V. Doctrines des Esséniens (col. 940-980) esp. 1. le messianisme, 974-977. Delcor mentions the Testaments only in passing.

³ 'Le messianisme qumranien' in M. Dekker (ed.), *Qumran. Sa pieté, sa théologie et son milieu* (B. E. Th. L. 46), Paris-Gembloux-Leuven, 1978, 231-247, with only a short reference to the work of Van der Woude on p. 240.

⁴ *L'Eschatologie des Testaments des Douze Patriarches I. Interprétation des Textes*, Uppsala 1977, see esp. chapter I 'Les deux rois' (pp. 5-8), and Chapter I.1 'Le premier sauveur' (pp. 26-38). For a convenient survey of his approach (concentrating on T.L. 18, T.Jud. 24 and T.D. 5:10-12) see his 'The ideal Levite: the Davidic Messiah and the Saviour Priest in the Testaments of the Twelve Patriarchs' in John J. Collins and George W. E. Nickelsburg (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms* (S. B. L. Septuagint and Cognate Studies 12) (Chico, Cal. 1980), 93-110.

⁵ *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne*, Paris, 1982, 138-148. Regrettably, this author gives a very one-sided picture of scholarly opinion on the Testaments, following mainly A. Dupont-Sommer, M. Philonenko and A. Caquot, and a corresponding evaluation of the available evidence. (For his views on the Dead Sea Scrolls, see F. García Martínez's critical review of this book in *R. d. Q.* t. 11, no. 43 (1983), 444-452.)

audience. like P. Grelot, *L'Esperance juive à l'heure de Jésus* (G.W.F. Nickelsburg and Michael E. Stone, *Earth and Piety in Early Judaism*), and D. Dimant, 'Qumran Sectarian Literature' in M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*⁹.

In these publications particular attention is paid to the parallels in the Testaments to the doctrine of the two Messiahs, a priestly and a royal one which is found in the Qumran documents. Scholars are well aware of the many problems in interpreting the relatively few texts in the Dead Sea Scrolls speaking about 'the agents of divine deliverance' (a felicitous phrase used by Nickelsburg and Stone) and they realize that the passages in the Testaments which deal with the future role of Levi and Judah and of agents connected with these two tribes show a great variety, but a certain parallelism between the Scrolls and the Testaments is generally assumed.

1.2 This article will not deal with the question of the unity and variety of messianic expectations in the Dead Sea Scrolls and of developments in the views of the Qumran sect at this point¹⁰. It concentrates on the statements concerning the future in the Testaments of the Twelve Patriarchs and will defend a twofold thesis: (1) In delivering their testaments to their descendants the sons of Jacob predict a central role for the tribes of Levi and Judah in the history of Israel; (2) Wherever a human agent of divine deliverance comes into the picture there is only one Jesus Christ. To prove this it will deal first with the passages speaking about Levi and Judah and, then, with two often quoted chapters, T. Levi 18 and T. Judah 24¹¹.

All along it will be necessary to emphasize that we have to try to explain the text of the Testaments as it lies before us. Long ago the present author discovered¹² that Charles's eclectic edition of the text which overestimates the importance of the Armenian translation (particularly in the passages dealing with the future) was not a reliable starting point for critical study of this document. Preparation of a new critical edition was needed. After the

(Collection *Jésus et Jésus-Christ* 6), Paris, 1978, 77-86.

⁹ Philadelphia, 1983. Pp. 168-177 in their Chapter 5 'The Agents of Divine Deliverance' are devoted to the Testaments and the Dead Sea Scrolls (in this order).

¹⁰ *Compendia Rerum Iudaicarum ab Nostrum Testamentum* II.2 (Assen-Philadelphia, 1984, Chapter 12 (pp. 483-550), see especially pp. 538-542).

¹¹ On this see M. de Jonge, 'The Role of Intermediaries in God's Final Intervention in the Future according to the Qumran Scrolls' in O. Michel et al., *Studies on the Jewish Background of the New Testament* (Assen, 1969, 44-6).

For a more detailed treatment of the passages concerned see H.W. H. Haas and M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: 4 Commentaries* (SVTPs 8) (Leiden, 1985) in this case also INTRODUCTION par. 7 'Expectations concerning the Future in the Testaments'.

¹² See *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Study of their Text, Composition and Origin* (Assen, 1953 (1975), Chapter 1, pp. 15-36).

appearance of this edition in 1978¹³ it is unfortunately still necessary to warn against *ad hoc* selection of readings in difficult places, using the evidence of the Armenian translation where it seems less Christian and employing textual criticism to solve literary-critical problems¹⁴. Apart from these basic considerations we shall have to ask whether it is at all possible to reconstruct the messianic views of the Testaments in an earlier pre-Christian form or even, as some scholars have attempted to do, to detect different stages in the development of the views of the group which produced the Testaments and handed them on.¹⁵ In other words the question is whether the available evidence allows us to reconstruct the complex process of interpolation or redaction which led to the great variety in the passages concerned or to explain this as the result of a long process of transmission.

Finally it should be stressed that there is no evidence whatever that the Testaments were original or were read in the Qumran sect. They are a document written in Greek which uses much Jewish traditional material, among other things it incorporates notions which are also found in the Dead Sea Scrolls and shows acquaintance with Aramaic and Hebrew material found at Qumran.¹⁶ For our present subject it is necessary to note that the present Testament of Levi shows numerous points of contact with fragments of an Aramaic Levi document found at Qumran (and known earlier from fragmentary texts found in the Cairo Geniza) as well as Greek additions to M^{ss}. It is difficult, if not impossible, to define the exact literary and historical relationship between the Testaments and the Levi material preserved in Aramaic and Greek. It is likely that the present testament was modelled upon a Levi document. The Aramaic Levi document, reconstructed from the various fragments gives us some idea as to how the author of the Testaments worked (in general he produced a shorter text leaving out the elements which did not suit his purpose, but many details remain obscure). But we should remember that similarity of ideas or literary relationship (of some sort) do not prove a common (or at least closely related) origin or a continuous development.

M. de Jonge, H.W. Hafander, H.J. de Jonge and Th. Kortweg, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (P¹V T G 1.2), Leiden, 1988.

¹³ In this respect the current translation with short notes aiming at a non-specialist audience J. Becker, *Die Testamente der Zwölf Patriarchen* (J S H R Z III 11, Gütersloh, 1980) and H.C. Kee, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, pp. 75-82 in H. Cheltenham, *The Old Testament Pseudepigrapha vol. 2* (Oxford City New York, 1983) have to be used with utmost caution. On hybrid texts between and wrong use of the Armenian version in A. Hultgård's *Les additions au Testament des Douze Patriarches* II 1 pp. 22-302, see the present author's review in J S J 4 (1982) 1-50. On the relationship between textual criticism and literary criticism see M. de Jonge, 'Textual criticism and the analysis of the composition of the Testaments of Zebulun' in Stuber (see note 13), 144-61.

¹⁴ The most detailed analysis of this kind is found in A. Hultgård's studies mentioned in note 5.

¹⁵ On this, and the following, see H.W. Hafander and M. de Jonge, *Commentary*, see note 1. INTRODUCTION, 1.1-1.3.4. On Greek as the original language of the Testaments see 3.8.

2 The Levi-Judah passages

2.1 With the exception of Zebulun, Asher and Benjamin all patriarchs speak about the position of Levi and Judah in the history of Israel: the pseudopigraphical position chosen by the author enables him to include the period up to his own time as well as the future in the patriarchal predictions. The passages concerned show a clear similarity in form and structure and have, therefore, been grouped together as Levi-Judah passages.

Within this group there is considerable variety. In TR 6:5-7, TS 5:4-6, TD 5:4 (cf. TN 8:2) we find predictions of rebellion of the sons of the patriarch concerned against Levi and Judah. In these cases, as well as in a few other ones, we also find exhortations to obey these two sons of Jacob (TR 6:8, 10-12, TS 7:1-2, TJ 5:7a-8, TN 8:2, TG 8:1, TJos 19:6, cf. TJud 21:1-6a, TD 5:9-10). More important for our purpose is that in a number of instances the predictions and the exhortations are followed by descriptions of the role assigned to the tribes (TR 6:5-7, 6:8, 10-12, TS 5:4-6, TJud 21:1-6a, TJ 5:7-8a, TD 5:4, cf. TN 5:6) and that in other cases the reason for obedience lies in the fact that salvation will come out (of one) of these tribes (TS 7:1, TN 8:2, TG 8:1, TJos 19:6, cf. TJ 2:11, TJud 22:2, TD 5:10).

2.2 The exhortation to obey Levi and Judah in TJ 5:7-8a is very straightforward. These two tribes should be obeyed because the Lord glorified them, he gave an inheritance among them, and to the one he gave the priesthood and to the other the kingdom. TD 5:4 explains that the predicted future rebellion of the sons of Dan against the two tribes will fail, 'for an angel of the Lord guides them both because Israel will stand by them'.

In TJud 21:1-6a we find a significant specification. Here the sons of Judah are exhorted to obey the sons of Levi and not to rebel against them because of the superiority of the priesthood (connected with heaven) to the kingship (which is concerned with earthly conditions)¹⁶.

TS 5:4-6 focuses on Levi and mentions Judah only in passing. Here the rebellious sons of Simeon will be conquered by Levi 'because he will wage the war of the Lord'. This expression is reminiscent of 1 Sam. 18:17, 25-28 (cf. 17:47) where it is used in connection with David. In TS 5:5 Levi is the warrior

¹⁶ See M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (see note 1), 86-89.

¹⁷ See in particular v. 4 which however mentions a significant restriction. 'As heaven is higher than the earth, so the priesthood is much higher than the kingship on earth, unless it falls away from the Lord though sinning is dominated by the earthly kingship'. Remarkable is the transition 'the second person singular' in v. 5 b c, a similar change in TS 5:4-5 do we find here (pseudo-3 quotations from patriarchs created in the patriarchal?). We should also note the order of the sons of Jacob in the resurrection predicted in chapter 24. Levi is the first, Judah the second, Joseph the third etc. (v. 1, see also v. 27).

of the Lord¹⁹, as in the Shechem episode in T L 5-6 where the patriarch, in a heavenly vision, receives the blessings of the priesthood (5.2) and is given a sword and a shield by the angel who accompanies him with the express command to execute vengeance on Shechem because of Dinah (5.3, cf. 6.1). The angel promises him: 'I will be with you, because the Lord has sent me' (cf. 5.5-7).

T R 6 is complicated because it contains two consecutive L J passages. Levi is again the central figure whereas Judah plays a very secondary role. Vv 5-7 predict a rebellion which will be unsuccessful because God will avenge the sons of Levi. For to Levi did the Lord give sovereignty (*supry*) and to Judah and with them also to me and to Dan and to Joseph to be for rulers. There is a clear distinction between Levi and Judah and the other tribes (cf. Num. 2.10, 18, 25); Levi is superior to Judah, for sovereignty belongs to him in the first place. In the second passage vv 8-10-12 Levi is pictured as one who knows the law of the Lord, gives ordinances for judgment and sacrifices for all Israel. We also hear that he will bless Israel and Judah (v.11). To this is, somewhat surprisingly, added: 'the Lord has chosen him'²⁰ to be king over all the nations. 'His seed will be for us in visible and invisible wars and will be among you king for ever' (v.12).

Levi's task lies in the priesthood, as might be expected, and his priesthood is superior to Judah's kingship. It is this qualified juxtaposition of the two sons of Jacob that has attracted the attention of scholars studying the Dead Sea Scrolls. They have often pointed to a wider stream of tradition, represented by Jer. 33.17f. Ezek. 44-46, Zech. 4.13 (6.4-14) (see also Sir. 45.6-26, 47, 49.1; 51.12-16) and in particular Job. 31.9-23 (33.20). In the description of Levi's priesthood relatively little attention is paid to his sacrificial duties (T R 6.8, T L 7.10-12, 8.6-17, T Jud. 7.5, T L 9.7-4). More emphasis is laid upon Levi as man of insight and teacher of Israel (T R 6.8, 10, T L 2.10, 4.2-6, 8.2, 17, 13 *parvum*). We notice that the distinction between priesthood and kingship is not upheld in those passages which describe Levi as a warrior (T.S. 5.4-6, T L 5-6) or as a ruler and a king (T R 6.5-7, 10-12).

This variety can at least partly be explained by the author's acquaintance with the Lev. document. In the Ar. Lev. document we find not only extensive instructions for sacrifices (compared to which T L 9.7-14 gives only scanty extracts) but also a 'Prayer of Levi' (already known in Greek and recently

¹⁹ Judah is only mentioned together with Levi in the adapted version of Jacob's prediction in Gen. 49.7 found in 11.6.

The most natural explanation is that the *ty. autp.* refers to Levi and not to Judah who has just been mentioned beside him.

Twice in T L 4.3 and L. 16 we hear of gross neglect of the sons of Levi in carrying out their duties in this respect (cf. T L 9.9).

²⁰ For T L 18.2-3, 7-9 see 3.1 below.

discovered in Aramaic) in which Levi asks for wisdom, knowledge and strength and a long section parallel to T L 13 which speaks about the wisdom and the instruction of the sons of Levi.³ The Shechem-episode in the Aramaic Levi fragments is, unfortunately, very mutilated but there is every reason to assume that the picture of Levi found in T L 5-6 corresponds to that of the Levi document particularly because Levi acts here as a new Phinehas (cf. Num. 25. 31-6) whose zeal was regarded as exemplary already in the time of the Maccabees.⁴ Greenfield and Stone⁵ remark that the Ar. Levi fragments consistently apply royal terminology to Levi. They point to IQ 21 Levi fragm. I with the expression *mlkw khtwt* and Cambr. fragm. col. c, 5-7 (corresponding to T L 13.4-6) where *qht* is explained in the same fashion as the verb *yqht* in Gen. 49.10²⁶. We may add that Jub. 31 (more or less corresponding to T L 19²⁷) records a blessing of Isaac for Levi and Judah (in this order) in which the sons of Levi are not only mentioned as priests but also as princes and judges and chiefs of all the seed of the sons of Jacob.²⁸ notwithstanding the fact that also Judah bears 'A prince shalt thou be, thou and one of thy sons, over the sons of Jacob' (vv. 18-20).

2.3 The passages under discussion speak about the tribes Levi and Judah in T R 6.12, however, there is reason to think that 'his seed' is not meant collectively but refers to Jesus Christ as eternal king who will die in visible and invisible wars.²⁹ We note that in T R 6.8 Levi's teaching activity is limited to the period 'until the consummation of times (the times) of the anointed highpriest, of whom the Lord spoke'. This highpriest is announced by Levi himself in T L 18 but without mentioning that he will come from his tribe. His descendants are singled out as sinners against Jesus Christ in T L 4.4 and in T L 10-14-15, 16. In fact, when Levi is appointed as priest in T L 5.2 we hear that he receives the blessings of the priesthood 'until I come and

³ See J. C. Greenfield and M. F. Stone, 'Remarks on the Aramaic Testament of Levi from the Geniza', *RB* 86 (1979), 214-230. On p. 226 they point to his tradition (Deut. 33.9) Ma 2.2 Sir. 45.17. We may also mention Deut. 33.9-11, 19.16-21, 2 Chron. 19.8-11, Ezek. 44.23-24.

⁴ See M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden-Köln, 1961, 154-188.

⁵ In the article cited in note 22, pp. 219 and 223.

²⁶ The corresponding Greek *ἐκ* in Mt. 23 has the expression *ἐκ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ πατρὸς ἀποστολῆς* (ἐκ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ πατρὸς ἀποστολῆς).

Which mentions a visit by Levi and Judah, but only instruction of Isaac to Levi. The corresponding part in the Ar. Fragments does not mention Judah at all.

²⁷ Vs. 4.5. Cf. T L 8. See also the vs. 4.5 which emphasizes their teaching function. And they will speak the word of the Lord in righteousness and he will judge all his judgments in righteousness and they will declare his ways to Jacob and his path to Israel. The blessing of the Lord will be given in his mouth to bless the seed of the beloved. Cf. T R 6.8 (vs. 2). See also the note on vs. 15 in K. Berger, *Das Buch der Jubiläen*, JSHRZ 11.3, Göttingen, 198.

²⁸ Cf. T R 4.10 T D. 5.10, 13, T Jos. 19.7 but also Justin, *Diag.* 34.2.74.3 Eusebius, *In Ps.* Ps. 90.6-11.14 and other early Christian parallels in H. W. Hensliander, *Midrange Commentary on the*

sovereign in the midst of Israel. Finally T L 8:14 announces a king who will arise from Judah and will establish a new priesthood after the fashion of the Gentiles (for all Gentiles in short). T Levi glorifies Levi as the ideal priest-teacher, has predeceased grave sins of his sons in the future, and a new priest of a different order, Jesus Christ.¹⁰

The picture found in T Judah 8 (different T Jud 21:1-6 quoted above) is followed by an announcement of the sons of the sons of Judah and descendants in Israel (21:7-22:1) leading to the end of Judah's kingship ἐν ὅλοις τοῖς 'until the salvation of Israel comes' (22:2). The clause which follows speaks about the appearing of the God of righteousness who will bring peace to Israel and the Gentiles (clearly Jesus Christ) is meant who is regarded as a descendant of Judah. As it states that the predictions about Judah's eternal kingship will be fulfilled in him. This is also said expressly elsewhere in T Jud 24, the passage parallel to T L 8:14 which follows after another description in T Jud 23, of the grave sins of Judah's offspring and the punishment which will be levied until the Lord in his compassion will bring them back from exile.

The situation is no different in T D 5 where v. 4 (just mentioned) is followed by an announcement of the sons — the sons of Dan together with Levi and Judah (vv. 5-7) leading to exile and return after repentance (vv. 8-9). Then there will arise unto you from the tribe of Judah and Levi the salvation of the Lord (v. 10a). The last sentence again introduces a long description of a great tribulation and the salvation effected by him (vv. 10b-13) parallel to which in many details unmistakably Christ is meant. It should also be noticed that T S 5:4b is the beginning of a sequence of statements concerning the future which ends in 7:2 with another Levi and Judah passage connecting God's salvation with these two tribes. This passage too bears a Christian stamp (see v. 2b).

4.4 Levi and Judah form the mainstay of Israel, but they envisage the future sins of their descendants. In the final stage of God's dealings with Israel and the world, the agent of divine deliverance will appear. In the Testaments as they lie before us this is Jesus Christ. In many of the passages already mentioned he is connected with Levi and Judah (TS 7:1-2; TL 2:11; TD

¹⁰ In this view on T Levi see also M. de Jonge, 'Levi, the sons of Levi and the Law in the Testaments', in: *NTS* XIV (1968) 1-11. In J. Koster, P. C. Beentjes, M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text*, Leiden 1975, I, 104-105, we have a new basis for a view which speaks about Levi's predeceased grave sins of his sons in the future, v. 10b and much the same will appear in the next paragraph.

¹¹ See now also M. de Jonge, 'The Future of Israel in the Testaments of the Twelve Patriarchs', in: *NTS* XXII (1976) 1-11.

¹² In this sketch of completeness I mention here the role of Levi and Judah in the two visions in TS 7:1-2 and TL 2:11. In the Testaments the unity between Levi and Judah is emphasized both in the Greek and in the Hebrew text. In the Greek text the unity between Levi and Judah is emphasized in Hebrew. In Naphthali see T W 1:1-2 and M. de Jonge, *Commentaries on the*

5:10. T S. 7:12 specifies that he will come from Levi as a highpriest and from Judah as a king, but the (high)priest mentioned in T R. 6:8, T L. 8:14, 28:2 is not connected with Levi. The future king, however, will be a descendant of Judah (T Jud. 22:3-24) and not only in T D. 5:10, but also in T G. 8:1 and T Jos. 19:6 which mention two tribes in connection with the future salvation. Judah is mentioned before Levi. T N. 8:2 mentions Levi and Judah, but continues with the words 'for through Judah salvation will arise unto Israel and by him Jacob will be blessed'. Here we may compare T S. 7:1 which connects redemption with Judah in particular (κοι ἐξ Ιουδα ἐκπυσιμασθή). In T R. 6:12, however, the future eternal king comes from Levi, in T L. 18:3 the star of the new priest is said to 'arise in heaven, as a king'.

In short, we find that a number of different traditions concerning Levi and Levi and Judah were utilized, and that the Christian author/redactor incorporated his material in various ways, fitting it into his overall view on the place of Israel in God's history of salvation and about Jesus Christ as saviour of the entire world.²³ It belongs to the task of the interpreter of the Testaments to acquire an idea about the traditions used by the author. The discovery of the Dead Sea Scrolls has increased the material which may be compared for this purpose. The Tents of Qumran have not, however, put us in a better position to determine the contents of possible pre-Christian Testaments. Those who followed Charles's simplistic solution of bracketing only the unmistakably Christian expressions as interpolations²⁴ have never stopped at that. They, as well as others, have resorted to further literary critical operations, or to some theory of stages of redaction, to detect the supposedly less varied and more consistent messianic views in the reconstructed pre-Christian stage(s) of the present Testaments, which may then be compared with those in other documents. There is reason or considerable doubt, however, whether this approach will ever lead to more than hypothetical results. In any case, our primary task is to look for consistent elements in the great variety in form and content in the text which lies before us. This point may be further illustrated by a short discussion of the important chapters T L. 18 and T Jud. 24 in the next section.

3. *The ideal priest and king in T L. 18 and T Jud. 24*

3.1. The announcement of the coming of a new priest in T L. 18.²⁵ follows in the very complicated picture of a decline of the priesthood and a steady

On this see again my article 'The Future of Israel in the Testaments of the Twelve Patriarchs' which deals with the passages in the resurrection of the patriarchs, the Sin-Eule Return passages and the Levi-Judah passages dealing with God's salvation in the future.

* The brackets in his edition remain to suggest, as in the present day, as many of the publications mentioned in section 2 show.

deterioration in the state of the people in the previous chapter. In 17:8-10 the Sin-Exile-Return pattern can be discerned. The return to the desolate country and the renewal of the house of the Lord is, however, followed by a new period of priestly sins (17:9) followed by vengeance from the Lord and a (definitive) faring of the priesthood (18:1). In a comparable way the announcement of the new king from Judah in T. Jud. 24:1 follows immediately after the Sin-Exile-Return passage in chapter 23; chapter 24 is appended to the phrase 'the Lord will both visit you with mercy and bring you up from captivity among your enemies' in 23:5.

There are many parallels between the two chapters, as is generally acknowledged. The new priest is both the recipient and the dispenser of revealed saving knowledge of God.¹⁵ He will light a light of knowledge and be as a sun on the earth (vv. 3-4); just as Levi himself would light up a bright light of knowledge in Jacob and would 'be as the sun to all the seed of Israel' (4:2). We hear about the new priest's 'true judgement' (v. 2), the 'knowledge of the Lord' which is poured out (v. 5) cf. vv. 8-9. The latter verse emphasizes the knowledge of the gentiles over against the ignorance of Israel. The parallel between T. L. 4:2-6 and the beginning verses of T. L. 18 (esp. vv. 3 and 7), the emphasis on knowledge and teaching (already found in Ar. Levi) and the fact that the chapter (see vv. 2, 5, 7) draws on the royal messianic oracle in Isaiah 11:¹⁶ (corresponding to royal elements connected with Levi's offspring in Ar. Levi) lead Nickelsburg and Stone to believe that chapter 18 corresponds to what must have been the climax of Ar. Levi. Unfortunately, however, the Genizah fragments break off somewhere in a passage which sings the praise of the wise man, corresponding to T. L. 13. There is a fragmentary text roughly corresponding to T. L. 14:3f. and that is all. We are therefore not in a position to know whether the author of T. L. 18 had any consistent picture of an eschatological priest before him or not, let alone what it looked like.¹⁷ Nickelsburg and Stone admit this when they write: 'Although we cannot be certain of the original shape of the Jewish form of this chapter, the Greek text is interesting as a bridge between Jewish speculations about the eschatological priest and early Christian views about Jesus as a priest'.¹⁸ Even this cautious assessment of the situation, however, goes beyond the evidence.

One of the striking features of T. L. 18 is the clear reference to the story of the baptism of Jesus in vv. 6-7; it corresponds with a similar reference in

¹⁵ See Nickelsburg and Stone, *Faith and Piety* (see note 8, p. 29) — they wrongly call him 'this after-day descendant' of Levi.

¹⁶ Compare v. Ja: 'And his star will arise in heaven, as a king'.

¹⁷ J. T. Milik (who assumes some knowledge of treatment of weeks and jubilees in the document corresponding to T. L. 16-7) writes: 'We shall never know how the author of the Aramaic Testament dealt with the final era, since chapter 18 has undergone very extensive Christian adaptation' (see his *The Books of Enoch*, Oxford, 1976, pp. 233f.).

¹⁸ *Faith and Piety*, p. 168.

T Jud 24.2 The first verse of this chapter corresponding to T L 18.3.4, reminds of Num 24.17 LXX and Mal 4.2 (3.20) and after these things a star will arise to you from Jacob in peace and a man will arise from my seed like the sun of righteousness³⁹ The predicted son of Judah is called 'the branch of God Most High' (v. 4 cf. Gen 49.9) the fountain unto life for all flesh (*ibid.*) and the sceptre of my kingdom (v. 5 cf. Num 24.17 MT) The patriarch announces from your root a stem will arise and in it a rod of righteousness (vv 5-6 cf. Isa 11.1) This rod of righteousness will judge the gentiles (Isa 11.10) and save all who call upon the Lord (v. 6)

In both chapters we find a wealth of allusions to biblical prophecies: a detailed analysis shows that many of the texts referred to were also used as prophecies of Jesus Christ in the Early Church⁴⁰ No matter how much Jewish traditional material went into the making of these two chapters, and in what way it reached the author of the present text, the patriarchal words in the form before us clearly made sense to an early Christian audience The parallels between T L 18 and T Jud 24 and the emphasis on revelation, knowledge, righteous judgment and royal activity in both chapters are to be explained by the fact that they both spoke about the same saviour, Jesus Christ

3.2 It may be useful to add a few remarks about A. Hultgård's exegesis of these two chapters in his *The Idea 'Levi' the Davidic Messiah and the Saviour Priest in the Testaments of the Twelve Patriarchs* which gives a good idea of the traditio-historical analysis of the Testaments found in his two books on the eschatology of this document⁴¹ Hultgård posits three stages. First there was a non-Hellenizing Zadokite group (200-150 B.C.) which produced the 'Apocryphon of Levi' used in our T Lev. At this stage there is already an idealization of the high priest and the priesthood displaying them as models of purity, of zeal for the Torah and as bringers of divine wisdom (p. 95) The second stage is represented by the original Testaments produced by Levitic sages. They also dreamed of an ideal priesthood assisted by the Davidic Kingdom along the lines of Jer 33.17-18. Hultgård admits that the Levi/Judah passages have been reworked, but in and behind them he still discovers this idea (see e.g. T D 5.4). Interestingly, he finds no expectation of a personal priest at this stage: there are, however, 'clear hints at the hope for the Davidic Messiah' (p. 95) in T Jud 24.4-6, T Jos 19.8 and T N 8.2-3 (where v. 3 mentions Judah only!). Unfortunately the reconstruction of the

³⁹ For Mal 4.2 see also T Z 9.8. As to Num 24.17, a well-known proof-text in the Dead Sea Scrolls, we should note that our verse refers to the LXX version and speaks about *one* person. The word 'sceptre' in v. 5 may be a reminiscence of the Hebrew version of the text. See also my discussion with Van der Woude and Philonenko in *Studies* (see note 1), 21-213.

⁴⁰ See H. W. Hollander - M. de Jonge, *Commentary on these chapters*.

⁴¹ See note 5 above.

first two passages is very difficult and only possible with the help of the Armenian version which Hultgård (at least occasionally) values very highly. T L. 18 3-14 and T Jud. 24 1-3 (with T D. 5 10-12) belong to a third stage at which the Testaments underwent a major redaction. On them Hultgård says: 'There are however other texts in the Testaments describing a coming ideal figure who is difficult to identify either with the idea "Levi" or with the Davidic Messiah. Nor is it reasonable to assume that the group which produced the Testaments could believe in all three figures simultaneously' (p. 99). Although T L. 18 no doubt incorporates elements belonging to stages one and two, it has been reworked so drastically as to form a new composition. And if T L. 18 represents a different conception, then this must also be true of the parallel passage T Jud. 24 1-3 which can easily be separated from 24 4-6. The same applies to T D. 5 10-12. The (one) messianic figure found in these (and a few other) places may conveniently be called 'the saviour priest'. He combines priestly, royal and angelic elements, he overcomes the demons and evil powers, and is a universal saviour. Hultgård compares him to the idealized royal messiah in Pss. Sol. 17, the figure of Melchizedek in 11Q Melch and the Son of Man in the Similitudes of Enoch. A clear correspondance may be observed with the ruler cult and the expectations of coming saviour figures in the Hellenistic culture of the time.

Hultgård gives an interesting picture of a series of possible developments; he does not exclude, of course, later Christian additions. One may agree with him when he states: 'If we refrain from putting forward new hypotheses research will certainly not proceed' (p. 94), but will immediately ask how a very complicated hypothesis like the one put forward by him can be verified. To make a comparison between what is left of the earlier Levi document and the Testaments is one thing. To distinguish two stages plus a Christian redaction in the admittedly heavily reworked Testaments must lead to a great number of assumptions which are only evident in the context of the overall hypothesis. Apart from that, Hultgård's textcritical methods and the use of textual criticism in his *traditio-historica* analysis are highly questionable.⁴²

4. Final remarks

The interpretation of the passages concerning Levi and Judah and of those about the ideal priest and the true king of the future remains difficult — even if one restricts oneself to describing and interpreting the variety and the coherence, in and between the different passages.

The variety goes, at least partly, back to the use of different Jewish traditions concerning Levi and Judah and of the Levi document represented

⁴² See note 14 above.

by the Qumran and Geniza fragments and the extra passages in Ms. c. The search for new parallel material and the study of traditions already known should continue. The more we get to know about the pre-history of the text and the activity of its author(s) the better. There are no clear traces of two agents of divine deliverance — one from Levi and one from Judah. Every time a messianic figure appears there is one clearly Jesus Christ who is connected with Judah or with Judah and Levi. Once one takes seriously that the passages concerning the future intend to express a Christian point of view on Israel and the nations, and on Jesus as universal saviour, the consistency and coherence of the many different statements becomes clearer.

The passages under discussion should also be compared with other or—essentially—patristic interpretations of OT motifs in early Christian christology and eschatology. These, too, are by no means uniform, particularly as commentators of Scripture early Christian authors do not strive at a systematic presentation of beliefs.

One final example may illustrate this last point. The priest in T.L. 18 is priest for ever: there will be no one succeeding him for generations and generations for ever. This seems to be a reference to Ps. 110.4 — a text quoted in Hebrews (cf. 5.6, 10, 6.20, ch. 7 *passim*) to prove that the priesthood of Jesus Christ (who is from the tribe of Judah) is of a totally different order than the levitical priesthood. Jesus Christ is called highpriest in 1 Clem. 36.1, 63.3, 64.1, Ignat. *Philad.* 9.1 and even 'eternal highpriest' in Polycarp. *Phl.* 13.2, Mari Pol. 14.3 and Justin, *Dial.* 42.1⁴². The tendency to emphasize the differences between Jesus' priesthood and that belonging to the old dispensation did not encourage early Christian writers to look for possible connections between Jesus Christ and Levi. In fact, the explicit announcement, 'the Lord will raise up from Levi someone as a highpriest' — would seem to be an unlikely statement to flow from the pen of a Christian author. Would not then at least T.S. 7.2 provide a clear proof of the existence of 'two Messiahs' in pre-Christian Testaments?

In a recent article⁴⁴ I have analyzed a number of places in the first Christian commentary on Genesis 49 and Deuteronomy 33: Hippolytus' 'Benedictions of Isaac, Jacob and Moses' which does connect Jesus Christ with Levi. In his commentary on Deut. 33.8 — he quotes Ps. 110.4 and, *ver.*, calls Christ a descendant of Aaron and Levi. In his commentary on Gen. 49.8-12 he admits

⁴² Ps. 110.4 (probably also referred to in the Syriac version of T.R. 6.8) is often quoted in the *Dialogue*. Justin also uses the expression 'the eternal priest' (*Dial.* 9.4, 33, 34.2, 36.1, 47.1, 96.1, 118.2). See further the notes on T.L. 6.8 and 18.8 in H.W. Hollander, M. de Jonge, *Commentary*.

⁴⁴ Hippolytus, 'Benedictions of Isaac, Jacob and Moses' and the Testaments of the Twelve Patriarchs, *Beiträge* 46 (1975) 245-260, section 4: Jesus Christ, priest from the tribe of Levi.

that Jesus, though clearly descendant of Judah, was from Judah *and* Levi as king and priest. For farther details the study just mentioned may be consulted. Hippolytus (and others in the early church whose objections he answers in the second passage just mentioned) could connect Jesus as priest with Levi, notwithstanding the clear statements to the contrary in Hebrews 7:2 can be accounted for!

THE RELATION BETWEEN THE ANCIENT AND THE YOUNGER PESHITTA MSS IN JUDGES

by

P. B. DIRKSEN

The year 1975 saw the publication of the first volume of the Peshitta edition published by the Peshitta Institute of the University of Leiden under the auspices of the International Organisation for the Study of the Old Testament six years after the appearance of the Sample Volume¹. Both volumes included among other books, Lebram's contribution to the Peshitta Project: the edition of the Syriac text of Tobit.

The critical apparatus in these volumes reflected earlier editorial policy: all textual evidence was included up to and including the 19th century MSS. This policy was based on the sound consideration that the edition should make all evidence available so as to enable the user to make his own judgements. Yet, the work done in connection with the Peshitta Project made it more and more clear that the younger MSS did not contribute any valuable textual material. No reading peculiar to any of these MSS or to a group of related MSS has any claim to be preferable to the majority reading. It is true that in a limited number of cases younger MSS may preserve old readings in which they differ from all or most other younger MSS, but this can only be ascertained if that reading is actually found in the old MSS. In general, no independent value for text criticism can be attributed to these MSS.

As early as 1960 M. H. Goshen-Gottstein had anticipated this judgement on the younger MSS in a plea not to include in the edition manuscripts later than the 10th century except for 12a, the well-known Buchanan Bible². The

Abbreviations

¹ *List of Old Testament Peshitta Manuscripts* (Preliminary Issue), edited by the Peshitta Institute, Leiden, 1961.

² PIC: *Peshitta Institute Communiquéum* (published in *Vetus Testamentum*).

* The writer is indebted to his colleague Mr. M. van Vliet for correcting the English text of this article in a number of cases.

¹ *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, Part IV, fasc. 6, Leiden, 1975.

² *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, Sample Edition, Leiden, 1966.

M. H. Goshen-Gottstein, 'Prolegomena to a Critical Edition of the Peshitta in Text and

wealth of material collected and studied in connection with the Peshitta Project confirmed his findings and made it safe to actually execute his judgement in the following volumes. It is the merit of the sample and the first volume to give the user the material in full and in doing so to provide him with the means to check for himself.

The question remained where to draw the line between the MSS which should be disregarded and those which should be included as witnesses to the text of the Peshitta. In the second and following volumes this line was drawn between the 12th- and the 13th-century MSS. This new editorial policy had the merit of remaining on the safe side and of including the Buchanan Bible which is the best witness to the text appearing in a number of later MSS.³

This judgement on the younger MSS greatly reduced the number of the MSS to be considered for textual purposes. Yet the question remained whether there was a possibility to further evaluate the remaining textual material and to discriminate between older and younger readings.

One of the most intriguing aspects of the text found in the MSS up to and including the 12th century is the fact that the early MSS up to and including some of the 9th century to be referred to as ancient MSS (have a type of text of their own with a number of readings found in some or all of them which are not found in the later MSS.⁴ This was found to be true for Isaiah by Dietrich⁵ for Lamentations by Abreksson⁶ for Judges by the present writer⁷ and for Exodus by Koster.⁸ Further indications of it may be found in the introductions to the volumes of the Peshitta edition already published. This raises the question as to whether the ancient MSS actually preserve an older text which through some cause or other of has disappeared⁹ or whether the younger MSS together have a better text in which case it must be assumed

Language in Bible and Quran (Jerusalem: Tel Aviv, 1960: 163-204; also in *Scripta Hierosolymitana* 8, 1961): 26-67. 12a1 is MS Cambridge Un. Libr. Oo. 1. 12. List 4.

³ See e.g. the Introductions to the volumes of *The Old Testament in Syriac* which have already appeared.

⁴ For Judges the exceptions already referred to in general are 6g4, 8p4, 9g7. See the writer's *The Transmission of the Text in the Peshitta Manuscripts of the Book of Judges* (Monographs of the Peshitta Institute, Leiden 1, Leiden, 1977) (St. Th. Lundensia, No. 14) 14-42, containing Genesis and Exodus stands apart with a detailed examination M.D. Koster's study mentioned below.

⁵ Dietrich, *Ein Apparat kritischer zur Peshitta zum Propheten Jesaja* BZAW 68, Göttingen, 1905, xxvi.

⁶ H. Abreksson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations* (St. Th. Lundensia 7, Lund, 1963: 74).

⁷ Dirksen, *loc. cit.* 30f.

⁸ M.D. Koster, *The Peshitta of Exodus: The Development of its Text in the Course of Fifteen Centuries* (St. Sem. Neerlandica 19, Assen/Amsterdam, 1977: 143ff., 329f).

⁹ In his article 'East and West, Old and Young in the text tradition of the Old Testament Peshitta' PTC XIX, VT XXXV (1985), 468-84, the present writer has attempted to explain how it could come about that the MSS preserve the basic text of the later MSS whereas the type of text found in the ancient MSS all but disappeared.

that their text goes back to one or more older MSS which have not been preserved and that the present group of ancient MSS witness to a text deviating from it.

With respect to this question Koster made an important observation in his study on the Peshitta text of Exodus.¹⁰ He found that in Exodus the early Nestorian MSS (9th- and 10th-century) differ little among themselves and together witness to a type of text which can be considered the basic text of all later MSS (his TR = *Textus Receptus*). This led him to the conclusion that one of the early Nestorian MSS actually had served as the source of this basic text. According to Koster this MS was 9b1¹¹ or a MS very close to it. This MS in its turn could well go back to 8a1¹².

It will be clear that Koster's view is of the utmost importance with respect to the question asked above. It would mean that the differences between the ancient and the younger MSS would have originated as deviations in the early Nestorian MS (9b1 from the source MS, 8a1¹³). The consequence of it would be that all younger MSS can be disregarded for text-critical purposes except for the early Nestorian MSS, or the one MS that was the source of the other readings, and even these MSS (this MS) could be disregarded if it could be ascertained that their (its) text goes back to 8a1. In that case even the ancient MSS (with or without the early Nestorian MSSs) that we find the oldest form of the Peshitta text, as it is as MS evidence goes.

The aim of the following remarks is not to discuss Koster's conclusions as far as Exodus is concerned, but to take his lead and ask whether his conclusions are valid also for a book in another group of books viz. Judges. If Koster's conclusions are correct we might expect that such an important development would have happened not just in one book, but before they can be applied to the Peshitta in general they have to be proven to be true with respect to other (groups of) books as well.

Three questions are to be asked:

1. Do the early Nestorian MSS together offer a text which is the basic text of the younger MSS?
2. so, is then the early Nestorian MS to which the text of the younger MSS ultimately goes back one of the MSS known to us, and
3. how does this text relate to that of the known ancient MSS, especially to 8a1?

The early Nestorian MSS which need to be considered here are 9c1, 10c1 and 10c4.¹⁴ The first two MSS have been dealt with in the present writer's

¹⁰ Koster *oc.* 8, 55-7.

9b1 MS London, Nat. Libr. Add. 7145 f. 6-7.

8a MS Paris, Nat. Libr. Sup. 441 f. 1-3.

9c1 MS Paris, Nat. Libr. Sup. 442 f. 1-3; 10c1 MS New Haven, Bonecke Rare Book Libr. B47b f. 32; 10c4 MS Cambridge Mass. Houghton Libr. 137 M H Goshen-Grosstein.

study on Judges the third became available only later on and its textual affinities have not yet been established. Therefore the text of 10c4 may be shortly described.

A part of Judges is missing, viz. 6:18-9:56. Folio 11 has been damaged, a triangular piece of it having disappeared. Moreover, on some folios the last few lines are illegible. The verses partly or wholly affected by these defects are 10:8-11:1, 11:9-18, 32-34, 12:9-12, 15:1-4, 15:19-16:2, 16:14-18, 18:3-5.

The MS has only one or two readings peculiar to it. In 11:24 it erroneously has *alliah* instead of *allahan*, whereas in 19:9 it has *basafrā* for *mehar* with, however, the *alter* reading in the margin, possibly from the copyist himself. In five other places the MS shares a reading with only one or two other MSS: in 2:20 it has *du harw* with final *waw* together with 7a1 and five later MSS; in 5:5 it has *men* before *qedum* with 6b7 and 11c1, in 5:6 *pesaq* without final *waw* with 6b7, 8a1, 9a1 and three later MSS; in 21:8 *celeyatā*, 14 (*celeyatā*) om. s. tina *waw* together with 14 8a1. Everywhere else 10c4 agrees with 9c1 and 10c except for the places listed below, where one of these two MSS deviates from (almost) all other MSS.

When we now consider the three early Nestorian MSS together, it becomes clear that these MSS are closely related and that each one of them deviates from their common text only a few times. With the exclusion of orthographic details these deviations are the following:

9c1. There are six readings peculiar to this MS.¹ It puts a word in 18:9 and adds a word in 8:24 and 20:40. In 7:7 it has a clerical error. In the remaining two places, 9:49 and 19:7, the difference is over final *waw* in perfect forms.

10c1. This MS has seven unique readings.² A word is omitted in 5:9, 27, 16:27. In 6:18 the difference is over prefixed *waw*. In 21:3 the MS has *etpe'el* instead of *pe'el*, in 21:8 the preposition *be* instead of *le*. In 5:28 it reads *u'hat* instead of *u'abbat*. Moreover, in seven cases 10c1 stands apart together with one or only a few other MSS. This agreement seems to be purely accidental. The difference is over final *waw* in perfect forms in 31:20, 3, 21:24, over prefixed *waw* in 5:27, and between abs. and emph. state in 20:34. In 3:28 the preposition *le* is omitted and in 8:22 a word.

10c4. The readings which are peculiar to this MS or shared with one or only a few other MSS have been listed above.

Scripta Manuscripta in the Harvard College Library: A Catalogue (Harvard Sem. Stud. 23) (Missoula, 1979), 23f. (p. PK XVII, VT XXXI (19h.)) 559.

¹ Dirksen, *op. cit.*, 20f. Judges 1:1-77 is missing. Approximately one quarter of each page is partly or wholly illegible.

Dirksen *ibid.*

Everywhere else the three MSS agree with each other. It is obvious that these MSS basically have the same text and that this common text is easily obtained when we simply disregard the deviations of each of these MSS mentioned above. There is however no reason to consider any of these MSS a copy of one of the other two in view of the readings peculiar to each of them. It would rather seem probable that all three MSS go back to a common source.

In passing it may be noted that from the small number of deviations it appears that these three MSS are the work of careful copyists in contradistinction to most other MSS, both ancient and younger. In each of the three MSS their common text has been transmitted in almost a pure form.

It is now possible to deal with the three questions mentioned above.

The first is whether the three early Nestorian MSS share a type of text which can be considered the basic text of the younger MSS. The answer must be in the affirmative. When we disregard the deviating readings just listed, the three MSS (or where 9c1 or 10c4 is missing the other two) always support the younger MSS, when they differ from the ancient MSS and always agree with the majority of the younger MSS or put otherwise differences between the younger MSS are always caused by a deviation by a minority of these MSS (in most cases one MS or a group of related MSS) from the text found in these three Nestorian MSS. The conclusion to be drawn from this confirms that of Koster for Exodus: the common text of the early Nestorian MSS is the basic text of the younger MSS. This means that this basic text goes back either to one of these MSS or to another MS, no longer preserved, which either was derived from the same source or was their common source itself. The text as is now found in the various younger MSS and groups of related MSS is the result of a gradual branching out of this common root.

The second question already implied in the above conclusion is: has any of the known early Nestorian MSS actually been the common source of the later MSS? The consideration to be made with respect to this question is that one would expect at least the readings which are found in *all* younger MSS to occur also in their common source. The alternative would be that in different lines of text transmission all MSS would differ from this source MS in exactly the same way. This is very improbable. If we apply this consideration to the three early Nestorian MSS the answer must be that it is highly improbable that any of these was the source of the later MSS. Though the number of deviating readings is small, especially in 10c4, yet it would be hard to explain how all younger MSS would have happened to disagree with their ultimate ancestor in these places in the same way.

The alternatives were mentioned above. Do the younger MSS go back to another Nestorian MS, derived from the same source as 9c, 10c1-4 and no longer extant? If this had been the case then we would expect readings in

which this MS differed from the source MS, to find their continuation in the later MSS. However, in no case do the younger MSS, together or in majority, differ from the common text of the three known early Nestorian MSS. This means that this unknown Nestorian MS would have been identical with the source MS. Since every MS is apt to differ from its *antagor*, at least a few times, it would seem highly improbable that this MS ever existed. But there is no reason to dwell on this possibility anyway. Instead of positing an intermediate MS identical with the source MS we may as well directly conclude that this source MS itself was the MS to which the younger MSS ultimately go back.

This leads us to the third question: can anything be said as to the relationship of this source MS to any of the ancient MSS?

For Judges there are five ancient MSS, apart from some fragments and a palimpsest: 6h7, 7a1, 7g1, 8a1, 9a1.¹⁰ Four of these MSS need not be discussed here since the mere number of their unique readings precludes any possibility of any of them being the source of the later text tradition: 6h7 has 17 readings peculiar to itself; 7a1, 106; 7g1, with part of Judges missing, 36; 8a1, then, 50, including the readings shared with its direct descendant, 17a8. There is no need to count the many readings where three or two of these MSS in various combinations differ from the early Nestorian MSS, the latter agreeing with the remaining one or two MSS.

The number of readings peculiar to 8a1, on the other hand, is much lower: seven.

Twice the difference *š* over *h* is written in perfect forms (1.21, 19.9), once over the use of the suffix *h* *š* (5.11) twice *š* over prefixed *h* (4.13, 10.4). In 9.17 a word is omitted and in 8.6 the MS has *le abduyk* instead of *le haryluk*.

In addition to these unique readings there are some thirty cases where 8a1 differs from the early Nestorian MSS with support of one or more of the ancient MSS, and in some cases with only one or a few younger MSS, whereas the Nestorian MSS agree with the remaining ancient MSS. It may suffice to give a few examples:

In 1.33 8a1 and 6h7 have *harnat* instead of *het*³⁰ found in 10c1.4 (9c1 is missing). In 3.19 8a1 and 6h7 omit a word whereas 10c1.4 have it with 9a1. In 11.5 *hemu*³² is omitted, as in two younger MSS, whereas it is found in

¹⁰ 6h7: MS London, Nat. Libr. Add. 14.438; Lat. 17; 7a1: MS Milan, Ambrosian Libr. B.71; Int. Lat. 18; 7g1: MS London, Nat. Libr. Add. 14.439; 8a1: see note 7. 9a1: MS London, Brit. Mus. Lat. Orient. 158; Lat. 17. For a detailed survey of the unique readings in these MSS see Dirksen, *o.c.* pp. 1-16.

the Nestorian MSS and the other ancient MSS. In 19-29 8a1 and 7a1 have *wasda*, whereas the three Nestorian MSS and 6b7 adding the feminine suffix, have *wasdaḥ*.

Although the number of differences between 8a1 and the early Nestorian MSS is much smaller than is the case with the other ancient MSS, they still practically exclude the possibility that 8a1 served as *Vorlage* for the early Nestorian source MS. On the basis of textual evidence so far adduced, we can only say that the early Nestorian MSS stand much closer to 8a1 than to any of the ancient MSS.

We can however go yet a step further when we have a look at the corrections made in 8a1. 8a1 has been corrected in many places by a Nestorian hand. In Judges this has happened 46 times. Except for one or two cases the early Nestorian MSS agree with the corrected text.

The exceptions are 3:25 and possibly 6:18. In the first place 8a1¹ reads *de la* whereas the Nestorian MSS and a most altogether MSS have *in*. In the second place 8a1 has *u xsm*. 1k1 may have *xsm* but the microfilm leaves some doubt. 1k14 unfortunately breaks off just two words before.

In many of these 46 places 8a1¹ is supported by one or more of the ancient MSS but in twelve places 8a1 disagrees with all other ancient MSS, to agree with the early Nestorian MSS (and the rest of the MSS). Some examples are the following:

In 1:15 8a1¹ has *metul d'ḥ ar'a* instead of *de al 'ar'a*. In 1:26 *haw* is added and in 2:4 *kulhen* omitted. In 6:14 it has *metul d'at* instead of *w'at*. The other places are 3:28, 6:8, 9:26, 39:12, 3 (twice), 18:8, 20:12.

There can be no doubt that the corrected readings are related to the early Nestorian MSS some way or another. It could be assumed that 8a1 was corrected some time later on when the text of the early Nestorian MSS had established itself as the basic text of the later MSS, and that the new readings were taken from a later MS to adapt 8a1 to the current text.¹ Two observations, however, may make us pause before accepting this possibility. The first observation is that 8a1¹ nowhere agrees exclusively with one particular MS or group of MSS, but always with the whole group of Nestorian + later MSS (in their common basic text). The other observation is that the corrector was quite serious about correcting 8a1, as appears from the number of corrections, including many which concern rather unimportant matters.

¹ So, e.g. Koster *o.c.*, 13.

Yet, he left many readings uncorrected in which 8a1 differs from any of the known MSS. or group of MSS. including more important textual deviations.

The best way to account for these observations is to assume that the MS from which the corrections in 8a1 were taken was also the *Vorlage* of the source MS of the early Nestorian MSS. I cannot have been this source MS itself, in view of the fact that 8a1 has not been corrected in a number of places where all three early Nestorian MSS go together. The suggested development would explain all differences between the ancient MSS and the younger ones, and the fact that 8a1 stands halfway between them. These differences originated partly in this lost ancient MS as its unique readings, which subsequently were taken over in 8a1⁶ and in the Nestorian source MS, and partly in the latter MS when it was copied from the first. And so both sets of (originally) unique readings found their way into the early Nestorian MSS and the younger MSS. This development would also explain how the Nestorian MSS became relatively close to 8a1. If 8a1 was corrected on the basis of the lost ancient MS, then the two MSS must have been in Nestorian hands in the same place which would make a direct relationship between these two MSS possible, even probable.

A final question remains yet to be answered. Through the whole of 8a1 a number of portions of text which apparently had been missing, have been supplied by a later Nestorian hand.⁷ 8a1¹⁰ What is the relationship between the text of these portions and 8a1¹¹ Are they unrelated from different hands and times or are they both from the same 14th-century hand? In the present writer's study on Judges it was said that the corrections and the later portions are probably from the same 14th-century Nestorian hand.¹² Koster in his study on Exodus is convinced that this is indeed the case.¹³ If, however, as was argued above, the corrections of 8a1 have been taken from a lost ancient MS, then it becomes dubious whether they were introduced by the 14th-century Nestorian hand. We would have to assume that this 14th-century reviser used this now lost ancient MS for the revision. This possibility is not to be excluded *a priori*, but there is a way to check this. It would be natural for this reviser to use the same MS from which he took the corrections, and which he apparently valued for providing the missing portions in 8a1. These later portions then should exhibit the same type of text as 8a1. This, however, is not the case. The text of this portion beginning at 20:33 agrees in general with that of the younger MSS, as was to be expected. However, in no less than 3 cases does this portion have a reading which is either peculiar to itself or shared accidentally with only one or a few later MSS.

⁶ List 37.

⁷ Dirksen, *o.c.* 6.

¹² Koster *o.c.*, 13.

In 21 cases the difference is over final *waw* in perfect forms (20 36, 42, 44, 48 (twice), 71, 7, 8, 9, 10 (three times), 13 (twice), 14, 15, 16, 20 (twice), 23 (twice), 24), three times over prefixed *waw* (20 38, 21 4, 24), once over *sewame* (21 12). There are two additions (20 35, 21 12), and one omission (20 44). 14 8a1 has prefixed *dalah* instead of *lamadh* in 21 12. In 20 34 it has a feminine instead of a masculine suffix three times (twice the reading has been corrected by the addition of a *mdh*, same hand?). In 21 12 it has *etpe'el* instead of *pe'el*.

If we realize that the corrector of 8a1 only once or twice introduced a small correction which is not found in the early Nestorian MSS, and that the later portion differs from these MSS 31 times, then it is clear that the corrections and the later addition do not come from the same source. We must assume that the corrections were introduced at an earlier stage and that later on the missing portion was supplied.

The above may be summarized in the following conclusions:

1. The basic text of the younger MSS is found in the early Nestorian MSS, 9c1, 10c1, 10c4.
2. The MS to which this basic text ultimately goes back is not any of these three MSS, but the same from which the latter derive.
3. That MS in its turn goes back to a MS related to 8a1.
4. The differences between the ancient and the younger MSS originated as two sets of unique readings, the first in the lost ancient MS, the second in the Nestorian source MS when it was copied from the former.
5. The corrections in 8a1 (8a1²) were taken from that same lost ancient MS, and are unrelated to the portion added by a later Nestorian hand.

For text-critical studies the consequence of these conclusions is that the younger MSS can be disregarded. As the representative of their common text the best of the early Nestorian MSS (for Judges, 10c4), or possibly two of them, can be kept. Even this, however, is more than is strictly necessary. We may exclude the readings introduced by their source MS by going back to its *Vorlage*, to which we have a witness in 8a1.

KETMÄN

ZUR MAXIME DER VERSTELLUNG IN DER ANTIKEN UND FRÜHISLAMISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON

HANS G. KIPPENBERG

Jürgen Lebram hat die Schranken, die zwischen antiken und heidnischen antiken Texten heruntergelassen waren, hochgeholt. Seine Studien haben die Verbindungen zwischen Jüdischem und Griechischem aufgezeigt. Die Gemeinsamkeiten, die dabei zutage traten, beruhten nicht zuletzt darauf, dass für sowohl Juden wie Griechen Religion eine öffentliche Sache war. Dem stimmten übrigens auch die Kirchenchristen zu. Dennoch aber bildete sich vom 2. Jh. n. Chr. an eine andere Auffassung heraus, dass Religion vor der Öffentlichkeit verborgen gehalten werden darf und soll. Mein Beitrag zur Festschrift Lebram soll diese Auffassung dokumentieren und interpretieren. Ich möchte damit unterstreichen, dass das Prinzip von Öffentlichkeit der Religionsgeschichte nicht unbeeinflusst gelassen hat.

Untergang als Verschwunden aus der Öffentlichkeit

Im Jahre 1896 erschien Max Webers Aufsatz „Die sozialen Gründe des Unterganges der antiken Kultur“. Was im Titel Untergang genannt wird, das seitdem in Webers Darstellung mehr eine allmähliche Umstrukturierung. Denn Weber zeichnet nach, wie die antiken Stadtgemeinden (im Westen allmählich den feudalen Grundherrschaften weichen mussten und welches die Ursachen hierfür waren. Auch im Blick auf den Osten, wo die städtischen Bürgergemeinden dem Patrozinium erlagen, liefert Weber wertvolle Gesichtspunkte, wenn er feststellt: „Die antike Kultur machte den Versuch, ihren Schauplatz zu wechseln und verlagerte sich von der Stadt aufs Land.“ Damit weicht Weber von einem organischen Verständnis vom Untergang ab und plädiert für ein soziologisches Modell. Einige dieser Strukturelemente dieses Modells sind detailliert studiert und diskutiert worden, etwa die Bürokratisierung des Römischen Reiches oder der Kolonial. Andere Elemente sind kaum oder gar nicht aufgegriffen worden. Eines davon führt auf religionshistorisches

Terraan. Ich möchte den Sachverhalt in der Form einer These mit Fragezeichen erörtern. M. Nilsson hatte beschrieben, wie die Kulte im antiken Griechenland anfänglich Eigentum von Geschlechtern waren, bevor sie zu öffentlichen Kulte der Stadtgemeinde geworden waren. Lässt sich nun am Ende der Antike gleichsam eine umgekehrte Entwicklung konstatieren, dass Kulte und Religion aus der städtischen Öffentlichkeit verschwanden und wiederum zum Eigentum naturwüchsiger Gruppen wurden?¹

Wenn ich diese Möglichkeit untersuche, dann möchte ich dies nicht auf die nahe gelegenste Art, an. Ich möchte mich nicht in die Geschichte von Geheimkulten und staatlichen Religionsverboten vertiefen. Ich möchte vielmehr in der antiken und islamischen Religionsgeschichte Konzeptionen aufsuchen, die Religion als eine nicht-öffentliche Angelegenheit dehnieren. Wenn Anhänger einer Religion den öffentlichen Status ihres Bekenntnisses begründe und explizit ablehnen, dann tragen bzw. tragen sie aktiv zu dem Untergang von Öffentlichkeit bei. Sie hätten ihn sozusagen selber zu verantworten. Ich finde es methodisch nebenbei notwendig, dem subjektiven Faktor bei dem Untergang der antiken Bürgergemeinde keine andere Rolle beizumessen, als bei ihrer Entstehung. Anders würde man mit zweierlei Mass messen.

Ich möchte das Thema noch ein wenig genauer einkreisen und daran erinnern, dass das öffentliche Eintreten für den Glauben sowohl im Judentum wie im Christentum hoch angesehen war. Das lässt sich recht klar an einem kleinen Detail zeigen. Es ist kein Zufall, dass der Begriff *Μαρτυρία* zum ersten Mal auftaucht, als Juden sich unter Antiochus IV Epiphanes gegen den *Ελληνισμός* zur Wehr setzten (2 Makk. 2, 21; 4, 13; 8, 1; 14, 38), und dass auch der Begriff *Χριστιανισμός* bei einer der ersten Male in einem Martyrprozess (13 Mar. Pol. 10, 1) taucht, und Christen testeten die Erwartung, dass der Glaube öffentlich, das heisst vor der Bürgergemeinde bzw. den Staatsbeamten, bekannt werden müsse. Man stösst hier auf eine gewisse Paradoxie, die in den christlichen Martyrerakten offen zutage liegt: der Märtyrer bedarf amtlicher Institutionen. Christen zehrten zutiefst eine reine Lynchjustiz. Nur die kaiserlichen Beamten garantieren ein ordentliches Verfahren, in dem der Angeklagte auch das Wort nehmen und sich bekennen konnte. Darin auch akzeptierten Christen die Prozessakte als Form ihrer Berichte über Martyrien. Weil das Martyrium auf eine bestehende Öffentlichkeit reflektiert ist, in Umkehrung dieses Sachverhaltes die Ablehnung des Martyriums ein ebenso sicherer Hinweis auf eine grundlegende Ablehnung der bestehenden Öffentlichkeit.²

¹ M. Webers Artikel abgedruckt in *Soziologie * Weltgeschichtliche Ansätze* (Paderborn, 1968) 1, 26. M. P. Nilsson in *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Band 2, 4.A., Tübingen 1975, 380.

² Zum Begriff des *Ελληνισμός* vgl. Hübner, 2. Makkabäerbuch. In *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Band 1, Lieferung 3, Winter 1976, 970.

Ehe ich diesem Phänomen weiter nachgehe, möchte ich mein Thema von anderen abgrenzen, die vage damit verbunden sind oder scheinen: Geheimhaltung esoterischer Traditionen, wie Juden und Christen sie praktizierten, hat evidenterweise nichts damit zu tun. Auch die Qumran-Essener hatten es ihren Mitgliedern zur Pflicht gemacht, den 'Männern des Frevels' auf Fragen nach Gesetz und Gebot (*torā wamispā*) nicht zu antworten (1QS 5:15f) und den Rat des Gesetzes (*torā*) zu verbergen (*sr*) inmitten der 'Männer des Frevels' (1QS 9:17). Hier wird zwar die Wahrheit verbergen, nicht aber die Identität derer, die sie kennen. Diese Auffassung führt jedoch nahe an unser Thema heran. Erwähnen möchte ich auch noch, dass Bekennern zuweilen die Möglichkeit gegeben wurde, scheinbar die geforderten rituellen Handlungen zu verrichten, während sie in Wirklichkeit ihrem Glauben treu bleiben konnten. Beispiel: dem jüdischen Märtyrer Eleazar wird geraten, er solle sich Fleisch bringen, das zu opfern ihm erlaubt sei, von ihm selbst zuherere¹, sich aber so stellen, als ob er die vom König verordnete Portion vom Opferfleisch gegessen habe, damit er auf diese Weise dem Tode entgehe. Eleazar lehnte solche Heuchelei (*ḥakpūtā*) entschieden ab (2 Makk. 6:21-25). Diese Heuchelei ist vielleicht von vielen geübt worden, aber es ist darum ange noch nicht als Norm anerkannt worden. Dieser Punkt ist wichtig, Erzeugt nämlich, dass auch die schwerste Repression nicht dazu führen muss, das öffentliche Bekenntnis prinzipiell fallen zu lassen.²

Es gab in der antiken und islamischen Religionsgeschichte Gruppen, die eine öffentliche Verstellung religiöser Identität erlaubten oder gar vorschrieben. Damit würde die Region der Öffentlichkeit entgegen Religionsgeschichtlich gesehen betritt man hier unsicheren Boden. Wenn nämlich religiöse Identität nicht öffentlich verbindlich ist, dann fällt ein dringend benötigtes Instrument religiös-sozialer Arbeit weg. Auch darum ist abzuraten, als verspielter Ketzerverfolger auf die Suche nach untergetauchten Gruppen zu gehen, die sich dem Prinzip der Verstellung verschrieben haben. Es wäre dies eine aussichtslose Unternehmung, die auch in nichts als Fragerwürdigkeiten enden würde. Ich wähle stattdessen eine andere Strategie: Ich suche nach anerkannten Konzepten, die die Praxis der Verstellung legitimiert haben. Dabei gehe ich davon aus, dass diese Konzepte Individuen dazu gedient haben, soziale Beziehungen zu bilden. Hypokrisis ist der entsprechende Begriff in griechischer Sprache. Ein wirklicher Schlüsselbegriff aber wurde erst das arabische *taqīya* bzw. das persische *kitman*. Diese Begriffe wurden im schismatisierenden Ism ausgebildet. Zähllos sind die Beispiele dafür, dass sie subversives politisches Handeln legitimiert haben. Jedoch bedarf ein solches Konzept, soll es nicht bloße Anpassung beschönigen, einer verschworenen Gemeinschaft, wie viele

¹ G. A. Weyers, *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum*, Berlin, 1975.

gnostische Gruppen sie aus anderen Gründen bildeten. Nur wenn ein in einer Diskurs der Wahrheit erhalten bleibt, gelingt ein Überleben.

Nicht alle Gruppen operierten von Anfang an für keinen. Beispielsweise trieben Manichäer lange Zeit offene Mission. Erst spätere Zeugnisse von Augustinus *Confessiones* IV 1 (4. Jh. n. Chr.) und von an-Nadim (Fahstir by B. Dodge 1970 S. 802) (10. Jh. abgefasst) zeigen eine hoffnungslose Lage, in der die Zurückgebliebenen ihre Religion verbargen' (an-Nadim). Diesen Faden möchte ich hier allerdings nicht nachgehen. Ich beschränke mich auf Konzepte, die es Gruppen gestattet haben, ihre Identität vor der Öffentlichkeit verborgen zu halten und die mittels der Verstellung eben diese Identität bewahrt haben.⁴

Sie genossen das Götzenopferfleisch ohne irgendwelche Angst

Wir hören zum ersten Mal im Brief des Paulus an die Korinther (65 n. Chr.) von Christen, die im Götzenhause zu Tische liegen. Sie können dies, weil sie stark sind (*βεβαιοί*) und die *γυνώσκουσιν* haben (1 Kor. 8:10, 10:20-22). Der Verfasser der Apokalypse des Johannes (Ende des 1. Jh. in Kleinasien niedergeschrieben) warnt der Gemeinde von Pergamon vor, in ihren Reihen gäbe es Christen, die Götzenfleisch essen würden (Apok. 2:41-50). Mitte des 2. Jh. kommt Justin in seinem Dialog mit Tryphon auf dieses Thema erneut zu sprechen. Tryphon hält Justin vor, dass viele, die sich zu Jesus bekennen, Götzenfleisch essen und behaupten, keinen Schaden dadurch zu erleiden. Justin muss tatsächlich bestätigen, dass es Lehrer im Namen Christi gibt, die den Mäcker des Götzen (*δοκίμη τοῦ θύου*) verurteilen und an gesetzwidrigen (*ἀνόμοι*) und götzenösen (*ἰδωλοῦ*) Riten (*ἑορταί*) teilnehmen. Von denen heißen die einen Markianer (sicher nicht die Markoniten Hgk.), andere Valentinianer, andere Basilidianer, andere Saturnianer und andere andere (Dialog 35:1-6). Nicht alles lässt sich mittels anderer Quellen überprüfen, aber auch einiges. Ich beginne mit Basilides, der unter den Kaisern Hadrian und Antoninus Pius (c. 7-6 n. Chr.) in Alexandrien lehrte. Sie verachten aber auch das Götzenopferfleisch (*idolothytia*) und halten es für nichts, gemessen es vielmehr ohne irgendeine Angst (*στέφανος*) (Irenaeus *Adversus haereses* I 24:5).

Derselbe Gewährsmann Irenaeus, der sein Werk *Adversus haereses* um ca. 180 n. Chr. schrieb, weiss von den Vollkommensten unter den Valentinianern zu berichten. Sie essen das Opferfleisch bedenkenlos (*ἀνολογιστοί*) und meinen

⁴ Zur Struktur gnostischer Gruppenbildung: H. G. Kippenberg, Gnostiker zweiten Ranges. Zur Institutionalisierung gnostischer Ideen als *Antichristologie*, *Namen* 30 (1983) 146-73; zum späten Manichäismus: C. Vavda, Die zündende Leuchte des Manichäismus. Beginn der Abbaufahrt: 938 (erschienen) Abgedruckt in: G. Widengren, Hg., *Der Manichäismus* (Darmstadt 1977) 4-8, 463.

dadurch nicht befleckt zu werden. Sie stellen sich zu jedem zu Ehren der Götzen veranstalteten Festvergnügen der Heiden als erste ein' (*Adversus haereses* I 6,3). Hier wird wiederum — wie dies auch die vorangegangenen Texte tun — vorausgesetzt, dass die Teilnahme am heidnischen Kult grosse Gefahren in sich birgt. Wer sich an den Tisch der Dämonen (so anschaulich Paulus I Kor 10,21) zu setzen wage, der musste sich höherer Mächte versichert wissen. Auch die gnostischen Vollkommenen verwarfen den städtischen Kult als dämonisch, wie dies die Kirchenchristen taten. Für den normalen Christen blieb es undenkbar, sich an ihm zu beteiligen. Nur die Vollkommenen von ihnen (in alles Unersage ohne Scheu (*τοῦτο*), Irenaeus, *Adversus haereses* I 6,3). Es ist dies nebenbei eines der typischen Mittel, um aussergewöhnliches Ansehen zu erlangen, ein Heiligschreiben mit einer geltenden Tradition, wie etwa dem Inzest-Verbot und demonstriert damit seine Überlegenheit über die bis dahin geltenden Normen.

Wir hatten oben gesehen, dass die Christen, die sich heidnischer Opferhandlungen und Eidesleistungen verweigerten, brutal verfolgt wurden. Die Gnostiker blieben davon verschont, da sie zumindest ausserlich am städtischen Ritus teilnahmen. Es erstaunt darum nicht, dass Kirchenväter gelegentlich ihnen fette Tauschungen (*τοῦτο*, *πομπή*) vorwarfen (Clementis Alexandrinus, *Stromata* IV 16,3). Anfang des 3. Jh. wagte auch Tertullian in seiner Schrift *Scorpiae adversus Gnosticos* (in Karthago geschrieben) 'Wenn die Kirche Verfolgung erleidet, dann kommen die Gnostiker ans Licht, dann kriechen die Valentinianer hervor, dann sprudeln alle Gegner der Märtyrer hervor' (I 5). Jedoch wussten die Kirchenväter sehr wohl, dass viele Gnostiker dem Martyrium prinzipiell und nicht nur faktisch in Nozzeiten jeden Wert absprachen. Schliesslich hatte ja der gnostische Christus selber nicht gelitten, sondern war von Jesus weggeflogen. Irenaeus bringt diese doketische Christologie in Zusammenhang mit der Abiehnung des Martyriums (*Adversus haereses* II 18,5). Das Martyrium ist eben einfach unnötig (IV 33,9). Doch dachten keineswegs alle Gnostiker so, wie K. Koschorke an Hand einiger Texte aus Nag Hammadi (*Apokryphon des Johannis* NHC I 2, weiter NHC VI, 2, 59 und VIII 2, 138) zeigt und was auch die Fragmente des Herakleon, über die gleich zu sprechen sein wird, bestätigen⁵.

Die Polemik der Kirchenväter hiergegen lässt zuweilen noch gnostische Reflektionen durchscheinen. Agrippa Castor, der eine Widerlegung des Basilides geschrieben hatte, weiss zu berichten: Basilides habe gelehrt, es mache

⁵ Zu *Kirinth*: G. Thiesen, 'Die Starken und Schwachen in Korinth', In: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, 1964, 27–59. — *Evangelium* durch *Vermittlung*: L. de Heusch, 'Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir', In: derselbe (Hrsg.), *Le Pouvoir et le Sacré*, Brussel, 1962, 547.

⁶ Das patristische Material, besprochen von W. H. C. Frend, 'The Gnostic Sect and the Roman Empire', In: *JEH* 51 (1954), 22–37 und von K. Koschorke, siehe Anm. 8.

nichts aus (ἀναμάρτητος) vom Götzenopferfisch zu kosten und unbekümmert (ἀνυποψίαστοις) in Zeiten von Verfolgung dem Glauben abzuschwören (Eusebius, *Historia ecclesiae* IV 7,5-8). Man könnte dies so paraphrasieren: wer stark genug ist, um am Tisch der Dämonen zu liegen, der hat das Martyrium nicht nötig. Basides hatte nämlich eine rege rechtliche Theorie der Märtyrer, die Clemens Alexandrinus bewahrt hat. Die Märtyrer leiden nicht etwa, weil eine Macht (δυναμίς) ihnen nachstellt. Sie leiden, weil sie unbemerkt gesündigt haben, wobei Basilides auch mit Sünden in einem früheren Leben rechnet. Lehre von der Metempsychosis: Wer das Martyrium erleidet, reinigt sich mithin von dieser Sünde. Für ihn ist das Martyrium etwas Gutes (Stromata IV 81 f. 83,2). Dass Basilides die Lehre von der Reinkarnation vertrat, bezeugt auch Origenes in *Epistola ad Romanos* V 1.

Nicht immer haben wir so ausführliche Begründungen. So notiert Origenes, dass Simon – um einen grosseren Anhang zu gewinnen – von seinen Jüngern (μθητής) die Todesgefahr die man die Christen zu wählen lehrte wegnahm, indem er sie lehrte, dem Cruzend (κρουζουτσαδ) gegenüber gleichgültig zu sein (Conti, *Colum* VI 11). Dagegen sind wir über Argentin (Argente) der Valentinianer wieder besser informiert. Hierkleon besaß die Auffassung der Vielen, dass nur das Bekenntnis vor den Behörden (τοπικόν το τὸν τοκοῦν) wirklich zähle. Schlusslich konnten auch Heuchler es Bekenntnis an dem Munde ablegen. Ausserdem haben es nicht alle erreicht, wurden abgelegt. Das Bekenntnis mit dem Munde ist nicht eine vollständige (αφολοκῆ), sondern eine partielle (μερικῆ) Angelegenheit. Vollständiger aber ist das, von dem er jetzt sagt, es bestanden in Werken und Taten, entsprechend dem Glauben in ihn. Dessen (vollständigen) Bekenntnis folgt auch das partielle vor den Behörden, wenn es nötig ist und die Vernunft (λογισ) es rat (Fragment 50 – Clements Alexandrinus *Stromata* IV 71). Diese Passage weist Berührungspunkte mit dem *Testimonium veritatis* auf, einem in Nag Hammad gefundenen Traktat. Der Verfasser greift Themen der Kirche zirkulierende Vorstellung auf: „Wenn wir aus um des Namens willen dem Tod ausliefern, werden wir gerettet werden. Doch (apokryph) Aber es verhält es sich nicht“ (NHC IX 34.1-7). Ein solches Zeugnis nur mit dem Wort und nicht mit Kraft beruht auf Unwissenheit (13-24). Auch eine andere Schrift der Bibliothek von Nag Hammad, nämlich die *Apokalypse des Petrus*, sieht das so (NHC VII 79.11-21). Sie lehnt ebenfalls das Martyrium nicht rundweg ab, verwirft aber die Anschauung, es würde die Erlösung garantieren.“

H. Langerbeck: 'Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis'. In: *Aufsätze zur griechischen Götterlehre*, Göttingen 1967, 18 ff.

¹ Zudem hat Muhammad Matera argen wir, dass die Studie in die Lage sich nicht das patristische Material in seine K. K. v. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840.

Die gnostische Verstellung, soweit sie aus diesen Texten deutlich wird, trägt die Züge eines bestimmten historischen Milieus. Sie reflektiert die Christenverfolgungen, in denen die Behörden die Christen zum paganen Opfer zwingen wollten. Und sie reflektiert weiter die Furcht, die Christen vor den paganen Künen hatten. Der gnostische Vollkommene nämlich bewies seine Macht gerade darin, dass er diese Furcht nicht hatte. Er hat darum das Martyrium nicht nötig. Um es in den Begriffen unserer Eingangsüberlegung zu formulieren, die gnostische Position reflektiert noch die städtische Öffentlichkeit und deren Konflikte, entzieht ihr aber religiöse Relevanz.

Verstellung in der Zeit der Verfolgung

Ich möchte zu zwei Fällen von Verstellung wechseln, die sich von diesem Typus unterscheiden und zugleich auf manche der schon besprochenen Texte noch ein anderes Licht werfen. In dem Buche *Flav* das Anfang des 2. Jh. geschrieben worden war, stand auch eine Aufforderung zur Verstellung. Er lehrt Verstellung (*omaxpau*) und sagt es sei keine Sünde, wenn jemand bei Gelegenheit in der Zeit einer drohenden Verfolgung Götzen verehrt, sofern er sie nicht aus Überzeugung verehrt und sofern er mit dem Munde und nicht mit dem Herzen bekennt. Ein Priester Pinchas aus dem Geschlechte Levys Aarons und des alten Pinchas habe während der Gefangenschaft in Babylon die Artemis in Susa verehrt und sei so unter dem König Darius dem Todesurteil entronnen. Ipphanus (*Panarion* XIX 182 f. 33) wird die Verstellung noch einmal kurz angeschnitten. Origenes bestätigt dies, wenn er von den Elkesaiten sagt. Er (*Elxai*) lehrt, dass zu verleugnen gleichgültig ist und dass der, der dies versteht, unter Zwang zwar mit dem Mund, nicht aber mit dem Herzen verleugnet wird (überliefert von Eusebios *Historia ecclesiastica* VI 38). Hier ist eine dualistische Anthropologie (Gegensatz Herz/Mund), die mit der Konzeption vom verborgenen Gott (von *hwa hwa ka*) zusammenhängt, mit einer Verstellung in der Verfolgungszeit verbunden worden. Legitimiert war dies durch ein ansonsten unbekanntes jüdisches Vorbild – das Gegenbild sollte man besser sagen zum Pinchas von I. Makk. 2, 26f. Damit verschob sich die Begründung der Verstellung. Begründeten die oben zitierten Gnostiker sie mit der Stärke der Vollkommenen, die vom Genuss des Götzenopferflesches keinen Schaden davontragen, so Flav mit der Abwendung von Todesgefahr. Bereits Origenes vermutet dies als Triebfeder der Simonianer. Ob auch der Bericht des Agrippa Cassor über die Basilidianer so zu verstehen ist, wird man sich zumindest fragen müssen.⁹

Der zweite Fall, den ich hier folgen lassen möchte, ist der der Paulikianer. Damit befinden wir uns bereits im 8./9. Jh. n. Chr. und zwar in Kleinasien. Die

⁹ Zu den Elkesaiten: G. Luttikhuisen, *The Revolution of Elkesai*, Groningen 1984.

Paulikianer waren heimlich in die orthodoxen Kirchen eingestekert und hielten ihre eigenen Lehren hinter einem rein verbalen Konformismus (so die Beschreibung von P. Lemerle) verborgen. Petrus Siculus überliefert uns das Verhör eines Paulikianers durch den Patriarchen von Konstantinopel. Der Patriarch fragt ihn, warum er denn den orthodoxen Glauben gezeugnet habe. Der Befragte aber bestreitet dies und verflucht die, die den orthodoxen Glauben gezeugnet haben. 'Er nannte aber seine eigene Heresie orthodoxen Glauben'. Das Verhör geht in diesem Stile weiter und stets verneint der Paulikianer die offizielle Terminologie auf seine Weise. Wiederum über die heilige katholische und apostolische Kirche befragt, antwortet er ebenso, indem er die Versammlungen der Manichäer katholische Kirche nennt. Der Angeklagte wurde daraufhin für unschuldig befunden (Petrus Siculus, *Historia Manichaeorum* 114-121). Die Paulikianer machten — wie Petrus Siculus erklärt — 'einen unstatthafter und ganz groben Gebrauch von der Allegorie' (*Historia* 14). Andere Berichterstatter bestätigten, dass die Paulikianer allegorisch zum Zweck der Verstellung sprachen und dass sie so der offiziellen Sprache paulikianische Bedeutung unterschieben (Petrus Higumenos 101-15, Photius 29 — beide Texte hg. von C. Astuc et alii).

Die Paulikianer setzen den Untergang des Heidentums und den Sieg der Kirche voraus. Das Thema 'Götzenopferfleisch' war erledigt. An seine Stelle war das Thema 'Institution Kirche' getreten. War es notwendig, sich ihr anzupassen? Im berühmten Thomas-Evangelium findet sich eine pointierte Formulierung des Problems. Seine Jünger fragten ihn (Jesus) und sagten zu ihm: 'Willst du, dass wir fasten? Wie sollen wir beten? Sollen wir Almosen geben? Welche Speisevorschriften sollen wir beachten?' Jesus sagte: 'Lagt nicht und das, was ihr hasst, tut nicht! Denn alles, was ihr legt vor dem Himmel, hasst. Es gibt nämlich nichts Verborgenes, das nicht in Erscheinung treten wird, und nichts Verstecktes, das nicht enthüllt wird' (NHC II 2 Spruch 6). Die äußerlichen Handlungen sind für die Errettung irrelevant, es zählt nur das Verborgene. Ich meine, dass man den Paulikianern eine ähnliche Auffassung zuschreiben kann: ehrten sie doch einen Dualismus zwischen dem bösen Gott dieser Welt und dem guten Gott der kommenden Welt (Petrus Siculus *Historia* 36-38).

Etwas Anderes, Neues trat hinzu. Die Paulikianer waren streng organisiert. Die Allegorie auf ihren Lippen hatte auch mit militärisch-politischer Unterlegenheit zu tun. Wenn sie jedoch das Heft in der Hand hatten, dann ließen sie die Allegorie fallen. Verborgeneheit hatte — zumindest implizit — die

C. Astuc, W. Carius-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, D. Papachryssanthou, J. Paramelle: Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie-Mineure. Texte critique et traduction. In: *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civil. Br.* 4 (1970), 1-227. P. Lemerle: L'histoire des Pauliciens d'Asie-Mineure d'après les sources grecques. In: *Travaux et Mémoires* 5 (1973), 1-144. N. G. Garsoian: *The Paulician Heresy*. Paris-Den Haag, 1967.

Bedeutung von subversiv angenommen, der Gegenbegriff des In-Erscheinung-Tretens die Bedeutung von Aufstand. War bei den Ekesanten die Verstellung ein Mittel sich der Todesgefahr zu entziehen, so bei den Paulikianern um unbemerkt Anhänger zu rekrutieren. Die Verstellung ist legitim, solange der böse Gott dieser Welt herrscht. Damit wird die Verstellung auf Dauer gestellt. Solange die Herrschaft des Falschen dauert – sie angebraten. Hier ist der Punkt erreicht, wo die wahre Religion demits der Öffentlichkeit entzogen und eine Angelegenheit verschworener Gemeinschaften wird. So wie über die Gnostiker die Situation des Zerfalls der Bürgergemeinden voraussetzten und in ihre Konzeptionen einbezogen, so die Paulikianer den endgültigen Untergang der antiken Kultur.

Wer keine taqiya hat, hat keinen Glauben

Es gibt keine Religion, die so auf Öffentlichkeit gespielt hat und ist wie der Islam. Dennoch rechnen einige Suren des Quran damit, dass der Gläubige in Notssituationen seinem Glauben öffentlich abschwört, um sein Leben zu erhalten. Sure 16,106 sagt aber: Möchtet ihr und ungerwungen den Glauben verleugnen, Gottes Zorn an, 'außer wenn einer (außerlich zum Unglauben) gezwungen wird, während sein Herz im Glauben Ruhe gefunden hat. Auf der gleichen Linie liegt auch Sure 128, die Gläubigen sollen nicht Ungläubige anstatt der Gläubigen zu Feinden nehmen. Anders als es wenn ihr euch vor ihnen fürchtet (taqiya). Sure 6,118 räumt ein, dass ein Moslem in einer Zwangslage Essensverbote verletzt. Taqiya hat also ursprünglich die Bedeutung von Furcht, die es die Verweigerung bezeichnet. Im Hadith werden neben Fällen, in denen Anhänger Mohammeds sich unteren Glauben lösen, auch solche erwähnt, in denen Mohammed befürchtete, dass ein Moslem in Gefahr von Not sein Bekenntnis verleugnere. Wenn der Machthaber zu jemand sagt: Du bist Allah verleugner, sonst – ich – ich – steht es ihm frei (Allah zu verleugnen) heisst es bei Suyhuti:

In der frühen schiitischen Religionsgeschichte löste sich – ähnlich wie bei Paulikianern – die Verstellung von der Ausnahme und in der Verleugung und wurde eine umfassendere Maxime. Das ergab sich geradezu von selbst daraus, dass die Partei Ali's und seiner Nachkommen permanent unterdrückt wurde. Der den Aliden wohlgesinnte Dichter Karmat klagte darüber, dass er trotz seiner Liebe zu ihnen – doch nur heimlich auf ihrer Bahn wandern kann und eine andere Gesinnung vortauschen muss. Schließlich scheint auch Ali selber seine Absichten verheimlicht zu haben, wenn man dem imamitischen Haresiographen al-Qummi glaubt:

¹ G. Leifer: Das Prinzip der Taqiya im Islam. 1966 erschienen. In: *Islamic Studies*. Band I. Firdausi, 1967, S. 1–11. K. Köhler: Soziale und politische Taqiya. In: *Islam* 1965, S. 1–11.

Diese umfassendere Maxime ist in zweierlei Richtung weiter ausgearbeitet worden. Der imamtsche Harest-graph an Naubakht berichtet von einem Zweifel am husainischen Imam Muhammad al-Baqir (732 bzw. 735 n. Chr. gestorben). Ein gewisser Umar b. Rvāh behauptete, er habe einst von al-Baqir auf eine Frage eine bestimmte Antwort erhalten. Ein Jahr später habe er ihm dieselbe Frage noch einmal vorgelegt, nun aber eine entgegengesetzte Antwort bekommen. Er erhob gegen al-Baqir Vorwürfe. Dieser aber antwortete: Unsere Antworten sind manchmal von taqiya diktiert. Das aber akzeptierte er nicht, denn der Imam habe keinen Grund gehabt, ihn zu fürchten. Auch habe es keine weiteren Gesprächsteilnehmer gegeben. Es könne nicht jemand Imam sein, der widersprüchliche tatwas erteile (an-Naubakhti 52). (Zit. von M. J. Mashkur). Er trennte sich daher von der Gruppe um al-Baqir und dessen Nachfolger 'Umar al-Sadiq (gestorben 765), denn diese Gruppe hielt daran fest, dass ein Imam unter taqiya auch einander widersprechende Aussagen machen könne (an-Naubakhti 56). Hier wird die taqiya zu einer Handlung innerhalb der schiitischen Gemeinschaft und ist nicht mehr nur eine Handlung gegenüber Anhängern der Umayyaden oder gegenüber Ungläubigen. Daraus folgte ein anderer Inhalt von taqiya, nämlich die Wertabwägung. Kann man den Hadit denn noch glauben und sich ihnen anvertrauen, wenn Aussagen von Imamen auf Versteckung beruhen? Hierüber diskutierten und zerstritten sich sehr viel später im 18. Jh. n. Chr. die Akhbaris, die die Überlieferungen (akhbar) zur allgemeinen Richtschnur schiitischer Urteilfindung machen wollten, und die Usulis, die dem Konsensus (ijma') und der Vernunft (aql) der Muglahs vertrauen wollten. Letztere setzten sich durch und zwar auch aus dem Grunde, weil die Überlieferungen der Imame zumindest teilweise aus taqiya entstanden waren. Doch war taqiya nicht ein Vorrecht der Imame, sondern wurde auch von Laien ausgeübt, ja sogar gefordert: „Derjenige, der keine taqiya hat, hat keinen Glauben“ (harman li-man la taqiya hu) (be: E. Kohlberg).

Die Taqiya-Maxime wurde noch in anderer Weise ausgearbeitet und zwar im Zusammenhang mit dem Konzept der Verborgenheit (ghaybat) des Imam Mahdī. Als erste hatten Kaysaniten gelehrt, ihr Imam Muhammad b. al-Hanafiya sei im Berg Radwa verborgen und werde wiederkehren, um die Erde in Besitz zu nehmen. H. Hamza fügte hinzu, sie seien sie sein Verschwinden als Strafe auf. Doch wurde von den Imamiten später eine andere Begründung für die Verborgenheit des Imam gegeben: der Imam müsse sich vor den Feinden in Sicherheit bringen. as-Sarīf al-Murāda (gest. 1045). Es ist dies ein Vernunftbeweis dafür, dass der letzte Imam verborgen sein muss. Solange der Imam

M. J. Mashkur, An-Naubakhti, *Les sectesrites*. In *RHR* 154 (1958), 90-95 zur Kontroverse zwischen Akhbaris und Usulis. A. J. J. Die Zwölfte Shia aus der Sicht einer Schiiten-Probleme ihrer Untersuchung. In *Festschrift H. C. C. London* 1968, 67-95. Zitat be: E. Kohlberg (s. Anm. 11) S. 396 mit Anm. 10.

verborgen ist, solange regiert auch taqiya das Handeln. Doch gibt auch das Umgekehrte: erwarten die Glaubigen die Rückkehr (ragʿa) des Imam Mahdī in allernächster Zukunft, dann steht auch das Ende der Verstellung bevor!¹³ Hierfür noch ein Beispiel. Mehr als hundert Jahre nach dem unerwarteten Tod des für sie letzten Imams Ismaʿīl, Sohn von Gaʿfar as-Sādiq (gest. 765) begannen ismailitische Missionare ihre Arbeit in verschiedenen Gebieten Transjordanien (ca. 878 n. Chr.). Nizām al-Mulk, der sunnitische Wesir der Seldschuken, schildert in seinem *Siyasat-name* wie der Missionar Khalaf sich auf den Weg nach Ray machte. Er liess sich in dem Dorf Kulayn nieder und übte dort sein Handwerk der Stickererei aus. 'Er blieb dort, konnte aber mit niemandem über seine Geheimnisse reden, bis er nach tausendfachen Bemühungen einen auftrieb. Er lehrte ihn diese Religion (mazhab) und legte dar, dass sie die Religion der Leute des Hauses (ahl bayt) ist und verborgen (penhan) gehalten werden müsse, bis der Mahdī in Erscheinung trete. Sein Hervortreten (= name) Dann wird die Lehre öffentlich (= askara). Jetzt aber muss man sie lehren. Janat, ihr wenn ihr ihn seht, nicht ohne Kenntnis der Religion seid' (ed. C. Schefer S. 185).

Taqiya bezeichnet das Handeln unter der Bedingung, dass der Mahdī noch nicht da ist. Selbst das treue Befolgen der islamischen Rituallgesetze konnte gegebenenfalls als Verstellung verstanden werden. Dafür ist das ismailitische Werk *Haft Bab-i Baba* ein Zeuge. Wenn der Qā'im erscheint, heisst es in ihm, wird der Schleier der taqiya, die die Tür der Sāma ist, suspendiert (ed. W. Ivanow S. 21). Tatsächlich hat es einmal eine solche Suspension gegeben. Im Jahre 1164 n. Chr. rief sich einer der ismailitischen Herrscher über die Bergestadt Alamūt (Hasan II.) als Qā'im aus und brach demonstrativ die šiānitischen Rituallgesetze.¹⁴

Ich breche an dieser Stelle ab, obwohl auch noch Material aus späterer Zeit herangezogen werden konnte und sogar noch die Theorien und Ideologen der modernen Schiā im Iran sich mit taqiya keimān (kritisch) auseinandergesetzt haben¹⁵. Ich hatte mir lediglich das Ziel gesteckt, zu zeigen, dass Religionen mit Überlegung und Absicht der Öffentlichkeiten entzogen werden konnten. Ich möchte hier zwischen mehr objektiven Bedingungen, die die Handelnden vorfinden, auf der einen Seite und den Konzeptionen und Normen, die die Handelnden für richtig halten, auf der anderen Seite unterscheiden. Die Verstellung setzt sicherlich meistens voraus, dass Menschen wegen ihrer Überzeugungen bedroht werden. Doch zeigt der Blick auf jüdische

¹³ H. H. H. *Die islamische Ummat. Die extreme Schiā und die Atawaken* (Zürich-München 1982).

¹⁴ A. Sachodina, 'A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imām' (in: *Sura* 48 = 976) 109-24.

¹⁵ M. G. S. Hodgson, *The Order of the Assassins*, Den Haag, 1955.

E. Meyer, 'Anass und Anwendungsbereich der taqiya' (in: *Der Islam* 52 (1980) 246-280).

oder christliche Märtyrerkonzeptionen, dass eine solche Bedrohung allein noch nicht zwangsläufig dazu führt, dass Verstellung eine religiös legitime Handlung wird. Die hier vorgelegten Textmaterialien bestätigen dies. In allen Fällen war Verstellung mehr als eine Notlage: sie war Baustein in einem grösseren konzeptuellen Zusammenhang. Wenn Gnostiker sich am paganen Kult beteiligten, ohne ihre religiöse Identität zu verraten, dann spielte ein Konzept von Stärke des Gnostikers mit. Ekesiten und Paulikianer konzipierten Verstellung unter dualistischen Postulaten: die Welt des Mandes und die des Herzens gehören zu zwei einander feindlichen Reichen. Im Islam wurde die Verstellung anfangs als eine Art Notlage in Verfolgungssituationen gesteuert. Jedoch machten Schiiten (im weiten Sinne des Wortes: Anhänger Alis und seiner Nachkommen) daraus eine umfassendere Maxime: Verstellung herrscht solange der Imam Mahdi noch verborgen ist. In allen diesen Fällen war Verstellung eine begründete Konzeption der Handtenden gewesen und konnte auch unabhängig von Verfolgungslagen (Gefahr) bestehen. Das über heisst: Entgang (als Verschwinden aus der Öffentlichkeit) kann eine begründete und überlegte Aktion sein.

Schlusschweis: der polnische Verfasser Czesław Miłosz, der 1980 den Nobelpreis für Literatur erhielt, geht in seinem 'Verführten Denken' auf ketmān ein als 'Kunst des inneren Vorbehalts'. Er sieht in ihm eine Chance der Intellektuellen in den Volksdemokratien, sich gegen die äusseren Umstände selber zu verwirklichen. Es ist dies eine einzigartige Verteidigung von ketmān.

DER AUFSTAND GEGEN GALLUS CAESAR

VON

PETER SCHAFER

Die Geschichte des spätantiken Judentums ist nicht sonderlich reich an herausragenden historischen Ereignissen. Dieser Mangel — zusammen mit einer — nach verbreiteten Tendenz — die jüdische Geschichte vorwiegend als Leidens- und Unterdrückungsgeschichte zu interpretieren¹ — hat die Historiker veranlaßt, die wenigen vorhandenen Quellen nach allen, noch so versteckten Hinweisen auf jüdische Aufstände gegen die verhasste römische Fremdherrschaft abzusuchen. Eine besondere Rolle spielt dabei der Aufstand gegen Gallus Caesar vom Jahre 351 n. Chr.

Der Aufstand gehört in die Zeit der Nachfolgekämpfe der drei Söhne Konstantins I. — Konstantin II., Konstantius II. und Konstans — um das Erbe des grossen Vaters. Der Versuch einer gemeinsamen Herrschaft der drei Brüder als gleichberechtigte Augusti (ab 337), aber innerhalb der ihnen 335 von Konstantin I. zugewiesenen Verwaltungsbezirke², scheiterte bald. Konstantin II. versuchte, den jüngsten Bruder Konstans auszunutieren und Italien und Afrika seinem Herrschaftsgebiet einzugliedern. Wurde von diesem aber im April 340 besiegt. Damit fiel Konstans die Alleinherrschaft über den gesamten Westen des Reiches zu, die er zunächst unangefochten ausübte, da sein Bruder Konstantius II. durch den 338 ausgebrochenen Krieg gegen die Perser im Orient gebunden war. Erst als Konstans seinerseits im Januar 350 durch den Usurpator Magnentius gestürzt wurde, massierte Konstantius II. persönlich in den Westen des Reiches eingreifen. Im März 351 adoptierte er seinen Vetter Gallus und ernannte ihn zum Caesar des Ostens mit Sitz in Antiochia. Konstantius verliess den Orient und besiegte Magnentius — nachdem er ihm zunächst bei Atrium unterlegen war (Juni 351) — in der Schlacht bei Marsa in Pannonien im September 351. Obwohl die Kämpfe sich noch bis 353 hinzogen (im Sommer 353 beging Magnentius in Lugdunum Selbstmord), konnte Konstantius sich von da an als Alleinherrscher des gesamten Reiches betrachten. Die Herrschaft des Gallus als Caesar des Ostens

¹ Vgl. S. W. Baron, *Jews and Jewish History*, Philadelphia, 1964/66. All my life I have been struggling against the rather ———— Jewish ————lachrymose conception of Jewish history. ————ed. Hans H. Ben-Shimon, Tübingen, und Herrn G. Reeg, Berlin, für wichtige Hinweise bei der Beschreibung der einschlägigen Literatur.

² Konstantin II. Gallien, Hispanien, Spanien; Konstantius II. Orient; Konstans, Africa, Italien, Illyricum.

war nur von kurzer Dauer. Er scheint ein besonders grausames Regiment ausgeübt zu haben und wurde von Konstantius, der eine Erhebung befürchtete, Ende 354 unter dem Vorwurf des Hochverrats hingerichtet.

Die klassische Darstellung über den jüdischen Aufstand unter Gallus findet sich in dem Standardwerk von M. Avi-Yonah: *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*⁴. Da der Aufstand in einigen Quellen in das 5. Jahr des Konstantius datiert wird, das nach Avi-Yonah im Juni 351 begann⁵, hat dieser den Herbst 351 als das wahrscheinlichste Datum des Aufstandes. Als unmittelbare Ursache vermutet er die Nachrichten über die Niederlage des Konstantius vom Juni 351 im Kampf gegen Magnentius, die Palästina im Herbst 351 erreicht haben konnten.

Der Aufstand brach nach Avi-Yonah in Sepphoris (Diocaesarea) aus, verbreitete sich dann aber über ganz Galiläa und in der Küstenebene, verschiedene andere Städte (insbesondere Tiberias und Lod/Diospolis) schlossen sich an⁶. Der Aufstandsführer Patrikus errichtete eine Regierung, wagte aber nicht, Jerusalem anzugreifen (innerhalb schnitt die Besitznahme von Iou die Strasse von Alexandria nach Antiochien, die Hauptverkehrsader des römischen Orients) ab. Da die Städte Sepphoris, Tiberias und Lod wichtige jüdische Industrieorte waren, beruht durch ihre Zerstörung berechtigt das zu der Annahme, dass der Aufstand von Handwerkern und Industriellen begonnen (war) und durch die Furcht des Konstantius gegen das Halten nichtjüdischer Sklaven am schwersten in Mitleidenschaft gezogen wurden⁷.

Das römische Heer unter dem Befehl von Ursenus marschierte von Antiochia an der Küste entlang bis Akko/Ptolemais, in dessen Nähe es zu einer ersten grosseren militärischen Auseinandersetzung kam⁸. Danach wurden Sepphoris, Tiberias und Lod erobert und zerstört⁹. Insgesamt fielen neben den drei genannten Städten zahlreiche Dörfer und kleinere Ortschaften den Römern zum Opfer, darunter auch Beth She'arim. Dennoch lagen die Städte, die als Mittelpunkt des Aufstandes erwähnt werden, nicht lange darnieder. Schon zur Zeit des Valens (375-378) wird Sepphoris wieder als eine rein jüdische Stadt beschrieben¹⁰ und Tiberias blieb nach wie vor die Hauptstadt

⁴ ursprünglich hebräisch *Bene Roma u-Benayonim: Jerusalem* 946-1952, 962, 962, 967 deutsche Ausgabe Berlin 1962, 181ff.

⁵ *Geschichte* 182. Avi-Yonah rechnet wahrscheinlich vom Tod Konstantins des Grossen an (Pflingsten 337) bis zum Konstantius zusammen mit seinen Brüdern erst am 9. September 337 Augustus wurde vgl. *Der Koenig Paulus I. Sp.* 29, s. *Constantinus*.

⁶ Als Belege dafür dienen die unten analysierten griechisch-römischen Quellen.

Die Quelle ist Aurelius Victor, s. unten 31.

⁷ *ibid.* 193.

⁸ Die Quelle ist *Periplus Rabbati*, s. unten 21.

⁹ Quelle: Hieronymus, s. unten 32.

¹⁰ Quelle: Theodoret, s. unten Anm. 36.

des jüdischen Palästina. Nur Lod scheint schwer gelitten zu haben, aber nach da blieb die jüdische Gemeinde bestehen.

Auf den Aufstand folgte eine Zeit der römischen Okkupation mit 'Verfügungen und Untersuchungen'.¹³ Dennoch brachte der Aufstand den Juden Palästinas keinen dauernden Schaden und keine Minderung ihrer Rechte, zumal die offiziellen Spitzen des Volkes — mit wenigen Ausnahmen nicht am Aufstand teilnahmen.¹⁴ Somit blieb der Aufstand eine zwar bemerkenswerte, aber insgesamt wenig folgenreiche Episode in der Geschichte des Judentums in Palästina.

Diese Sicht des Aufstandes dominiert — ungeachtet einiger Modifikationen¹⁵ — bis heute in der Forschung. Im folgenden seien daher die einzelnen Quellen jeweils für sich analysiert, um zu einem methodisch abgesicherten Urteil zu gelangen.

1 Griechisch-römische Quellen

1.1 Sextus Aurelius Victor¹⁶

Aber schon vorher — hatten Magnentius seinem Bruder Decentius ganz Gallien und Constantius dem Cälius, dessen Namen er in seiner geandert hatte, den Osten als Cäsaren anvertraut. Sie selbst fochten während dreier Jahre die heftigsten Kämpfe aus. Constantius, der den Flüchtigen bis zum Äussersten nach Cälius verfolgt hatte, brachte ihn nach für beide vielfältiger Quä dazu, sich selbst zu töten. Und inzwischen wurde der Aufstand der Juden, die nachloserweise den Patriarchen in eine Art Königsherrschaft erhoben hatten, unterdrückt (*Et interea Judaeorum seditione, quae Patriarcham regnum spectem sustulerant, oppressa*). Nicht lange danach kam Cälius auf Befehl des Augustus wegen seiner Grausamkeit und seines wilden Übermutes ums Leben.

Da das Geschichtswerk des wichtigsten zeitgenössischen Historikers und Augenzeugen, Ammianus Marcellinus, für die Zeit vor 353 verlorengegangen

¹³ *Geschichte* 36, 34.

¹⁴ Als Quelle dienen die Ursucius-Stellen in der rabbinischen Literatur s. unten 2.1 ff.

¹⁵ *Geschichte* 36.

¹⁶ Vgl. J. Gager: 'The Last Jewish Revolt against Rome: A Reconsideration', *Scribae in honorem Fructus* 5 (1979), 256-75. deutsch: 'Hamered him: Caius ufarasht binyan ha basit him: Junias', in: *Eni: Israel: tsumche: Dictionnaire of the Second Temple to the Muslim Conquest*, ed. Z. Baras, S. Salfati, M. Stern, Y. Tsafrir, vol. I: *Political, Social and Cultural History* (Hebr., Jerusalem, 1982, 1984, 2002-2004). M. Stern: *Greek and Latin Authors on Jewish and Judaism*, vol. II: *From Tacitus to Symeon* (Jerusalem, 1980, 2000), G. Stemmerger: *Die römische Herrschaft im Orient der Juden*, Darmstadt, 1980, 11-13.

¹⁷ *Liber de Caesaribus* 42.9. ¹⁸ ed. F. Pichon, Leipzig, 1911 (Nachdruck 1970), 28.

ist¹⁷ ist S. Aurelius Victor unsere wichtigste Quelle für den Aufstand: seine *Caesares* wurden bald nach 360 abgeschlossen, stehen den Ereignissen des Jahres 351 also noch verhältnismässig nahe.

Aurelius Victor stellt den Aufstand in den historischen Rahmen der Kämpfe zwischen Konstantius II. und dem Usurpator Magnentius; darauf bezieht sich ohne Zweifel das 'inzwischen'. Während Konstantius mit Magnentius beschäftigt war (und Gallus als seinen Caesar im Osten zurückgelassen hatte), wurde der jüdische Aufstand unterdrückt. Eine präzisere zeitliche Fixierung des 'inzwischen' wäre möglich, wenn dieses sich ausschliesslich auf den unmittelbar vorangehenden Satz bezöge (die Verfolgung des Magnentius bis nach Gallien), denn dann müsste der Aufstand nach dem Sommer 352 datiert werden. Da Magnentius erst im Sommer 352 nach Gallien floh und Konstantius ihn dorthin verfolgte, wahrscheinlich ist mit dem 'inzwischen' aber nur eine ganz allgemeine Zeitangabe gemeint und keine präzise Datierung.

Über den Aufstand selbst erfahren wir kaum mehr als die Tatsache selbst. Die einzige zusätzliche Information besteht nur darin, dass die Juden einen gewissen Patrikus in eine Art Königsherrschaft erhoben hatten. Über diesen Patrikus ist viel spekuliert worden. Für Av. Yonah steht es fest, dass Patrikus ein Jude war. Er begründet dies damit, dass der Name Patrikus im 4. Jahrhundert auch unter den Juden durchaus abgeklungen sei¹⁸ und verweist als Beleg auf das *Corpus Inscriptionum Judaicarum* von J. P. Frey.¹⁹ Dies ist allerdings mehr als problematisch, denn Frey verzeichnet nur einen 'Pat.', den er zu 'Patrikios?' rekonstruiert sowie eine Patrikia.²⁰

Angesichts dieses überaus dürftigen Befundes ist es nicht erstaunlich, dass schon im Jahre 1946 von S. Lieberman die These vertreten wurde, dass wir es nicht mit einem jüdischen Aufstandsführer zu tun haben, sondern mit einem *inzwischen* römischen Offizier, der in Palästina als Gegenkaiser auftrat und dabei von den bzw. einigen Juden unterstützt wurde.²¹ Dazu passen sehr gut die historischen Umstände, die wir aus Sextus Aurelius Victor sowie dem ab 353 erhaltenen Bericht des Ammianus Marcellinus (der zum Stab des Ursianus gehörte, kennen. Die Abwesenheit des Konstantius in Gallien und dessen erste Misserfolge im Kampf gegen Magnentius erzwangen offensichtlich verschiedene Usurpatoren im Osten, die Herrschaft für sich zu reklamieren. 354 wurde Ursianus von Gallus mit der Führung mehrerer Hochverratsprozesse in Antiochia beauftragt, unter denen Ammianus Marcellinus weiter einen Aufstand der Juden nach eines gewissen Patrikus erwähnt, aber am Ende hinzu-

Vgl. dazu J. Geiger, 'Ammianus Marcellinus and the Jewish Revolt under Gallus: A Note', *Liverpool Classical Monthly*, 4 (1979), 77.

¹⁷ Geschichte, 18.

¹⁸ Rome, 1936; Neudruck New York, 1975.

¹⁹ Nr. 350 und Nr. 766.

²⁰ 'Palestine in the Third and Fourth Centuries', *JQR* 36 (1946), 336ff.

Usurpator nicht zuletzt auch angesichts der Tatsache, dass die Namen der unzweifelhaft jüdischen Aufstandsführer in den Diaspora-Aufständen 15 n. Chr. (Chir mit Lukus bzw. Andreas (Kyrenaike)¹⁴ und Artemion (Zypern))¹⁵ angegeben werden. Andererseits erlaubt die Formulierung bei Aurelius Victor¹ keineswegs den etwas apodiktischen Schluss von M. Stern, that Patricius was a Jew and that this Jewish revolt was of some importance.²

1.2 Hieronymus¹³

Callus, der Vetter des Constantius, wurde zum Caesar ernannt.

Callus unterdrückte die Juden, die nachdem sie während der Nacht Soldaten getötet hatten, Waffen zum Rebellen an sich genommen hatten, indem er viele Tausende Menschen bis hin zum Kindesalter¹⁴ tötete und übergab ihre Gemeinwesen (civitates) Diocaesarea, Tiberias und Diospolis sowie die meisten Städte dem Feuer.

Hieronymus eröffnet die lange Reihe der christlichen Autoren, die den Aufstand erwähnen. Er führte die um 303 n. Chr. veröffentlichte Chronik des Eusebius bis zum Jahre 378 fort. Ob sein Bericht ist nicht viel später anzusetzen als der von Aurelius Victor.

Allerdings besteht inhaltlich zwischen Aurelius Victor und Hieronymus keinerlei Gemeinsamkeit, dass letzterer den ersteren gekannt und benutzt hat, ist mit Sicherheit auszuschließen. Auf welche Quellen Hieronymus zurückgeht, ist völlig unbekannt. Folgende Informationen sind seinem Bericht zu entnehmen:

- (1) Der Aufstand fiel in die 282. Olympiade und das 15. Regierungsjahr des Konstantinus, d. h. je nach Zählung in das Jahr 35 oder 362 n. Chr.
- (2) Die Juden überfielen (während der Nacht) ein römisches Lager und erbeuteten dabei Waffen. Über Ursachen, Verlauf und Ziele des Aufstandes wird nichts gesagt.
- (3) Dafür erfahren wir etwas über die Unterdrückung des Aufstandes: Callus

Nicholas, *History of Judaism in the Strich Roman Law* (Cambridge 1922) 40. To Constantine is also due the revival of the word *revivere* in a different sense from that which it had previously had. It was a first step towards the though, intended by him, to have the highest offices, but in the Western Theodosius came to be appropriated to the general who, especially under weak emperors, exercised the real power. (Vgl. die Stellen in Konstantin, hier wenig wahrheitsgemäß, dass Aurelius Victor an einen Jude und nicht an einen Ungenannten dachte.)

¹ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* IV 24. Dio Cassius, *Historia Romana* LXVIII 32 f.

¹⁵ Dio Cassius, *Historia Romana* LXVIII 32.

¹⁶ Zusammen mit den anderen Quellen, dazu unten.

¹⁷ Stern II, 501. affirmativ zitiert auch bei Sternberger, *Römische Herrschaft* 100f. Anm. 95.

¹⁸ *Chronicon*, ed. R. Helm, 1956 (GCS 4) 718.

¹⁹ Wörtlich 'unschuldigen Alter'.

Caesar ging brutal gegen die Rebellen vor und verschonte in seinem Wüten auch die kleinen Kinder nicht: die wichtigen jüdischen Städte Sepphoris, Diocaesarea, Tiberias und Lod/Diospolis sowie die meisten anderen jüdischen Ortschaften wurden dem Erdboden gleichgemacht.

Dieser Teil ist in verschiedener Hinsicht verdächtig. Die römische Grausamkeit gegenüber den Juden dürfte bei Hieronymus eher in die christlich-theologische Kategorie der verdienten Strafe gehören denn unmittelbarer historischer Anschauung entstammen; insbesondere mag dies für den Kindermord gelten, der allzu sehr an eine Umkehrung des Kindermordes zu Bethlehem erinnert.

Problematisch ist vor allem auch die angebliche Zerstörung der meisten jüdischen Ortschaften, die einen geographisch breit angelegten Aufstand insinuiert. Eine Zerstörung von Tiberias ist völlig ausgeschlossen. Die Stadt war bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts ein so wichtiges Zentrum des rabbinischen Judentums, dass ihre Zerstörung mit Sicherheit auch in anderen Quellen erwähnt worden wäre. Auch von Lod hören wir nichts, das einen Aufstand und eine römische Strafexpedition vermuten lässt. Dasselbe gilt schliesslich für Sepphoris¹⁷, von dem nicht nur keinerlei Nachrichten über eine Zerstörung vorliegen, sondern das in der Kirchengeschichte Theodorets im Jahre 373 als eine von den christusmörderischen Juden bewohnte Stadt bezeichnet wird, in die rechtgläubige Christen von arabischen Häretikern in die Verbannung geschickt wurden.¹⁸ Diese eher berauhigte Notiz passt sehr wohl zu den sonstigen Nachrichten über Sepphoris als einem der Zentren des galiläischen Judentums, aber schwerlich zu einer völligen Ausrottung seiner jüdischen Bevölkerung wenig mehr als 20 Jahre vorher.¹⁹

Hieronymus erweist sich also kaum als ein unverdächtigter Kronzeuge des jüdischen Aufstandes gegen Gallus. Die meisten von ihm geschilderten Einzelheiten scheinen, wie dies schon Z. Frankel vermutet hat, auf seine 'lebhafteste Phantasie' gepaart mit dem bei ihm häufig hervortretenden Glaubenshass²⁰, zurückzugehen.

1.3 Sokrates²¹

Über die Juden von Diocaesarea in Palästina. Zu den Geschehnissen kam noch ein anderer inländischer Krieg im Osten hinzu. Die Juden im palästi-

¹⁷ Zu den rabbinischen und archäologischen Quellen s. unten.

¹⁸ Theodoret, *Hist. eccl.* IV, 22-35 (GCS 19, 260).

¹⁹ Av. Yerah, *Geschichte* 184 interpretiert die Quellenlage dahingehend, dass die drei Städte eben nicht 'ungefährdarniederlagen'. Nur Lod scheint schwer gestört zu haben, aber auch da blieb die jüdische Gemeinde bestehen. Dies ist ein klassisches Beispiel für eine harmonisierende Quellenzusammenschau auf der Basis von falschen oder zumindest ungeklärten Prämissen.

²⁰ *MGHJ* 16 (1867), 144.

²¹ *Hist. eccl.* II, 33 (PG 67 col. 295-96).

nischen Diocaesarea erhoben nämlich die Waffen gegen die Römer und verheerten benachbarte Orte mit Streifzügen. Aber Konstantius Gallus, den der Kaiser zum Caesar ernannt in den Osten geschickt hatte, kämpfte sie, indem er eine Streitmacht (gegen sie) sandte, nieder und befahl, dass ihre Stadt Diocaesarea dem Erdboden gleichgemacht werde.

Sokrates Scholastikos (ca. 380-438) schrieb eine Kirchengeschichte, die von 305 bis 438 reicht und der die Verwendung zahlreicher Originalquellen sowie das Streben nach Objektivität bescheinigt wird⁴⁰. Auf welche Quelle dieses kurze Stück zurückgeht, ist unbekannt, jedenfalls wird dies kaum Hieronymus gewesen sein. Seine Information reduziert sich darauf, dass die Juden Diocaesarea einen Aufstand gegen die Römer anzettelten und die Nachbarorte verunsicherten. Die Strafe der Römer richtete sich folgerichtig nur gegen diese Stadt, die völlig zerstört wird. Diese Fassung des Berichtes kann als die 'klassische' bezeichnet werden, da offensichtlich alle folgenden Berichte über den Aufstand direkt oder indirekt von ihr beeinflusst sind.

1.4 Sozomenos⁴¹

Die Juden in Diocaesarea verwüsteten Palästina und die umliegenden Gebiete. Als sie Waffen erhoben hatten, konnten sie es nicht (mehr) ertragen, den Römern zu gehorchen. Als Gallus Caesar, der in Antiochia residierte, dies erfuhr, sandte er ein Heer (gegen sie), brachte sie in seine Hand (= überwältigte sie) und verwüstete Diocaesarea.

Die Kirchengeschichte des Sozomenos umfasst den Zeitraum von 324 bis 425 und wurde in der Zeit zwischen 439 und 450 verfasst. Ihre starke Abhängigkeit von der Kirchengeschichte des Sokrates⁴² bestätigt sich auch in unserem kurzen Bericht, der in der Struktur mit Sokrates weitgehend identisch ist. Neu ist nur, dass die Juden von Diocaesarea Palästina und die umliegenden Gebiete verwüsteten, doch ist diese Information zweifellos der Phantasie des Sozomenos oder einem Missverständnis des palästinischen Diocaesarea bei Sokrates entsprungen.

1.5 Paulus Diaconus⁴³

Sodann verunsicherten die Juden, die im palästinischen Diocaesarea wohnten, die benachbarten Orte und versuchten, indem sie Waffen anlegten, den

⁴⁰ Vgl. B. Altaner-A. Stuber, *Patrologie*, Freiburg, 1978, 226.

⁴¹ *Hist. eccl.* IV 7 (GCS 90, 146).

⁴² Altaner-Stuber, *Patrologie*, 22.

⁴³ Pl. 95, col. 915.

Romern zu widerstehen. Danach vernichtete sie Gallus Caesar daher, als er in Antiochia weilte, indem er ein Heer (gegen sie) ausschickte und verwüstete die Stadt.

Der Langobarde Paulus Diaconus verfasste um 770 eine *Historia Romana*, die das *Breviarium* des Eutropius (reicht bis 364) bearbeitet und bis zum Jahre 551 erweitert.⁴⁴ Unser Bericht stimmt fast wörtlich mit Sokrates und Sozomenos überein und kann somit nicht als selbständige Quelle gewertet werden.

1.6 Theophanes⁴⁵

In diesem Jahr erhoben sich die Juden in der Gegend von Palastina und töteten viele (Angehörige) von anderen Völkern – nämlich der Griechen und auch der Samaritaner. Sie selbst aber wurden gänzlich vom Heer der Römer getötet, und ihre Stadt Diocaesarea wurde zerstört.

Die *Chronographia* des Theophanes Homologites, eine Fortsetzung der Chronik des Georgios Synkellos, umfasst den Zeitraum von 284 bis 813 und entstand in den Jahren 810 bis 814. Für die frühere Zeit kommt ihr kein eigener Quellenwert zu.⁴⁶ In unserem Abschnitt sind ganz offensichtlich aus dem palästinensischen Diocaesarea des Sokrates die Juden in der Gegend von Palastina geworden, die Stadt Diocaesarea wird nun ganz unnötig erst am Schluss erwähnt. Desgleichen ist der erstmals hier auftauchende Mord an den Griechen und Samaritanern sehr wahrscheinlich aus der Verunsicherung der umliegenden Ortschaften herausgewachsen.

1.7 Agapius⁴⁷

Im 18. Jahr des Konstantin und im dritten Jahre des Gallus erhoben sich die Juden Palastinas und überfielen verschiedene Ortschaften, eroberten sie und töteten viele Leute. Da schickte Konstantin den Gallus gegen sie, der sie vernichtete und ihre Ortschaften und Häuser zerstörte. Als Gallus diese Ortschaften erobert hatte, ergriffen ihn Überheblichkeit und Grossenwahn und der Stolz überwältigte ihn.

Die einzige neue Information dieser um 942 abgefassten arabischen Chronik⁴⁸ besteht darin, dass der Aufstand drei Jahre später datiert wird als bei

⁴⁴ A. Kollautz, *LThK* VIII, 230f. *Der Kleine Pauly* II, Sp. 469, s.v. Eutropius.

⁴⁵ *Chronographia*, ed. C. de Boor, Bd. I, Leipzig, 1883, 40.

⁴⁶ *Der Kleine Pauly* V, Sp. 718, s.v. Theophanes.

⁴⁷ *Patrologia Orientalis*, V/4, *Kitab al-Lnham*, *Histoire Universelle écrite par Agapius* (Mahmoud, de Menbidj), éditée et traduite en Français par A. Vasiliev, I, Paris, 1947, 57 f.

⁴⁸ Vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1977, 6.

Hieronymus. Der Grund dafür konnte die unmittelbare zeitliche Verknüpfung des Aufstandes mit dem schmachvollen Ende des Gallus sein (wie auch bei Michael Syrus)⁴⁹, die historisch wenig wahrscheinlich ist.

1.8 Georgios Kedrenos⁵⁰

Im 15. Jahr erhoben sich die Juden im Osten Palästinas und töteten viele der griechischen Völker und auch der Samaritaner. Sie selbst jedoch wurden gänzlich von den Römern getötet und ihre Stadt Diocaesarea wurde zerstört.

Die vom Ende des 11. Anfang des 12. Jahrhunderts stammende *Weltchronik* des Georgios Kedrenos zeichnet sich durch besondere Unselbstständigkeit aus⁵¹. Unser Bericht ist ohne Zweifel von Theophanes abhängig, mit dem er nahezu wörtlich übereinstimmt.⁵²

1.9 Michael Syrus⁵³

In einer Zeit ermordeten die Juden von Diocaesarea in Palästina die Römer. Man schickte Armeen gegen sie, die sie vernichteten. Es steht geschrieben, dass Gallus, der Bruder Julians, die Juden vernichtete, überheblich wurde, rebellierte und auf der Insel Phlanon, wohin er sich geflüchtet hatte, getötet wurde.

Auch dieser Chronik aus dem 12. Jahrhundert⁵⁴ kommt für unsere Zeit kaum ein eigenständiger Quellenwert zu. Neu ist nur, dass die Juden die Römer ermordeten. Dies ist sinnvoller als die Tötung der Griechen und Samaritaner bei Theophanes und Georgios Kedrenos, bedeutet aber inhaltlich nichts weiter als eine andere Formulierung für den Aufstand gegen die Römer. Im übrigen ist Michael Syrus mehr an Gallus interessiert, dem persönlich er (wie Hieronymus) die Niederwerfung des Aufstandes zuschreibt. Der dem Gallus attestierte Hochmut geht vermutlich auf Sexus Aurelius Victor zurück. Unklar ist, woher der Tod des Gallus auf der Insel Phlanon stammt.

⁴⁹ S. unten 1.9.

⁵⁰ *Historiarum Compendium*, ed. I. Bekker, Bd. I, Bonn, 1839, 524 (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*).

⁵¹ Vgl. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, Bd. I, München, 1897 (Neudruck New York, o.J.), 268.

⁵² Geiger, *SCJ* 54, 979-80, 754 mit Anm. 2; hat die Quelle von Kedrenos vergeblich gesucht.

⁵³ *Chronique de Michel le Syrien*, ed. J. B. Chabot, Bd. I, Paris, 1899, 268.

⁵⁴ Vgl. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, 298-300.

1 10 Nikephoros Kallistos¹⁵

Es erhoben sich nämlich auch die Juden von Diocaesarea gegen die Römer ergreifen, indem sie das Joch der Knechtschaft abschüttelten. Waffen und verwüsteten Palästina sowie die umliegenden Gebiete. Gegen sie zog aus Antiochia, wo er sich aufhielt, Constantinus Gallus, und errichtete, nachdem er sie besiegt hatte, ein gewaltiges Siegesdenkmal. Ihre Stadt zerstörte er bis auf das Fundament.

Die Kirchengeschichte des Nikephoros Kallistos (ca. 1256-1335) ist weniger an profanhistorischen als an dogmatischen Fragen interessiert¹⁶. Der Bericht über den Aufstand dürfte weitgehend von Sozomenos abhängig sein (die Verwüstung Palästinas und der umliegenden Gebiete). Die einzige über Sozomenos hinausgehende Information bezieht sich auf das Siegesdenkmal des Gallus, von dem wir nur hier hören und das sehr wahrscheinlich der Phantasie des Nikephoros entstammt.

2 Rabbinische Literatur

2 1 *Peuqia Rabbati* 8,3¹⁷

Israel sprach zu ihm (= Gott):

Herr der Welt, wann wirst du dies tun (nämlich Götzendienst und bösen Trüb austrotten)?

Er antwortete ihnen:

Wenn ich tue (= erfülle), was oben geschrieben steht:

An jenem Tage, (Spruch des Herrn, wird sich ein grosses Geschrei erheben vom Fischertor usw.) (Zeph. 1 10)

Ein grosses Geschrei vom Fischertor. Das ist Akko, das nahe bei den Fischen gelegen ist.

Und ein Geheule von der Vorstadt (ebd.). Das ist Lod, was die Vorstadt Jerusalems war.

Und eine grosser Zusammenbruch von den Hügeln (ebd.): Das ist Sepphoris, das auf den Hügeln liegt.

Es heulen die in der Senke wohnen (Zeph. 1 11). Das ist Tiberias, das tief wie eine Senke ist.

Dieser Text ist eine der wichtigsten Quellen für Avi-Yonahs Rekonstruktion des Aufstandes. Er findet hier die Bestätigung für den Bericht des Hieronymus,

¹⁵ *Ecc. Hist.* IX, 32 (PG CXLVI col. 353-54).

¹⁶ Vgl. V. Laurent, *ETHK* X, Sp. 784; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur* I 29-39.

¹⁷ Ed. Friedman 79af.

der ebenfalls Sepphoris, Tiberias und Lad erwähnt. Das Problem allerdings, dass Akko sonst nirgendwo mit dem Aufstand in Verbindung gebracht wird und dass es unwahrscheinlich sein (dürfte), dass es den Aufständischen gelungen wäre, sich der festen Küstenstadt Akko zu bemächtigen, deren Einwohner zum grössten Teil aus Nichtjuden bestanden,⁶⁴ wird durch einen Kunstgriff geost. Eher handelt es sich wohl um eine Anspielung auf Kämpfe, die in der Nähe dieser Stadt ausgefochten wurden, als die römische Armee sich Galiläa näherte.⁶⁵ Diese durch nichts begründete Hypothese wird nicht dadurch gesichert, dass dies auch noch die einzige Niederlage der Rebellen gewesen sein soll, die die Entscheidung herbeiführte und den Römern den Weg nach Galiläa eröffnete. Der Versuch, den Midrasch zu Zephania auf die Ereignisse um Gallus Caesar zu beziehen, entbehrt jeder Grundlage.⁶⁶

2.2 *Berescht Rabba* 3f 11^{b1} = v *Pesahim* 1.1 fol. 27a

R. Huna⁶⁷ sagte:

Wir waren auf der Flucht vor den Gothen⁶⁸ in jenen Grotten von Tiberias⁶⁹ und hielten Lichter in unseren Händen.

Wenn sie schwach leuchteten, wussten wir, dass es Tag war
und wenn sie hell leuchteten, wussten wir, dass es Nacht war.

Nach der Unterdrückung des Aufstandes durch die Truppen des Gallus kam so Avi-Yonah, 'die militärische Besetzung'.⁷⁰ Unser Text (wie alle folgenden) sei repräsentativ für die 'Verfolgungen und Untersuchungen' in Tiberias, die in BerR erwähnten Gothen seien vielmehr nicht die Leibwache des Patriarchen, 'die den Römern halfen'.⁷¹ Auch dies ist reine Spekulation. Ob mit den Gothen hier einfach römische Truppen gemeint sind⁷² oder konkret eine Leibwache⁷³ der Text enthält jedenfalls nicht den geringsten Hinweis auf einen Zusammenhang mit einem Aufstand. Sehr wahrscheinlich geht es um eine Polizei- oder Struktaktion der lokalen Behörden, deren Anlass nicht bekannt ist und von

⁶⁴ *Geschichte* 184.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ So schon Frankel, *MGWJ* 16 (1867), 151 Anm. 5; Lieberman, *JQR* 36 (1946), 338 Anm. 72. Vorsichtig dagegen Geiger, *SCJ* 5 (1979/80), 251; *Festschrift* 1, 204; Stern II, 501 (der den Text immerhin zu denen rechnet, die die Ereignisse widerspiegeln); Sternberger, *Römische Herrschaft* 1, 2.

⁶⁷ Ed. Theodor Aubeck, 283.

⁶⁸ v. Pes. Rav Huna.

⁶⁹ 'vor den Gothen' fehlen in v. Pes.

⁷⁰ v. Pes. in jenen Grotten der grossen Säulenhalle.

⁷¹ *Geschichte* 184.

⁷² *Geschichte* 186.

⁷³ Sternberger, *Römische Herrschaft* 102.

⁷⁴ Jastrow I, 228.

denen es zu allen Zeiten und in allen Städten zahlreiche gegeben haben wird. Wenn zudem Rav Huna der Tradent des Stückes sein sollte, verbietet sich eine Datierung auf den Aufstand unter Gaius, da Rav Huna am Ende des 3. Jahrhunderts starb⁹⁰.

23 v. *Yevamot* 16 f. fol. 15c = v. *Sota* 93 fol. 23c

Rav Hyya bar Ba sagte:

Wer will, dass man ihn nicht erkennt, lege ein Pflaster auf seine Nase, und er wird nicht erkannt.

Wie einst in den Tagen des Königs RSQYNS (Leute von Sepphons wurden gesucht (= angeklagt)). Da legten sie Pflaster auf ihre Nasen und wurden nicht erkannt. Aber schliesslich wurden sie denunziert und alle aufgrund dieser Aussage verhaftet.

Hier wird erstmals der römische General Ursinus erwähnt, mit dessen Namen die meisten einschlägigen rabbinischen Texte verknüpft sind. Er war Feldherr Konstantius II. und erhielt 350 oder 351 den Oberbefehl im Perserkrieg.⁹¹ Ohne Zweifel ist es genau diese Eigenschaft, in der er in *Parasana* und damit auch in den rabbinischen Quellen erscheint.

Was den konkreten Text betrifft, so handelt es sich offensichtlich wieder um eine lokale Strafaktion, diesmal in Sepphons, zur Zeit des Ursinus. Da der Aufenthalt des Ursinus im Orient recht genau zu datieren ist (350-51, 354 und 357-360),⁹² müssen die Ereignisse in Sepphons in diesen zeitlichen Rahmen gehören. Worum es konkret geht, wird nicht gesagt, doch fehlt wieder jeder Hinweis auf einen Aufstand.

24 v. *Besa* 1,6 fol. 60c

Einst entschieden R. Elezer, R. Abba Mari und R. Manaya für RSQYNS am Shabbat Brot backen zu lassen, weil die Vielen (die Öffentlichkeit) seiner vielleicht bedürfen werden (können).

In diesem (und dem folgenden) Text geht es ganz offenkundig um die Versorgung der Truppen des Ursinus. Die Rabbinen erlauben, was an sich strengstens verboten ist, am Shabbat für die römischen Soldaten Brot zu backen. Auch hier ist die zwangloseste Erklärung noch eine Verfolgungssitu-

⁹⁰ Rav Huna II. vgl. H. Strack-G. Stemberger, *Einführung in Talmud und Midrasch*, München 1982-93. Rav Huna I. war Zeugensohn Rabbis.

⁹¹ *Der Kleine Pauly* V Sp. 1071, s.v. Ursinus.

⁹² Ebd.

tion (verschärfte römische Besatzung) nach dem Aufstand⁷², sondern die Versorgung der durchziehenden Truppen des Ursinius im Zusammenhang mit dem Perserkrieg

25 v. *Sanhedrin* 3,6 fol. 21b = v. *Shevi'it* 4,2 fol. 15a⁷³

R. Yonah und R. Yose entschieden für RTYQNS⁷⁴ am Shabbat (Brot) backen zu lassen

Widerspruch von R. Mani

Er (= Ursinius) beabsichtigte nicht, sie zu verfolgen⁷⁵

sondern er wollte nur, dass (die Soldaten) warmes Brot zu essen bekämen

R. Mani entschied, als PRWQL nach Sepphoris kam, die Backer (am Shabbat) auf den Markt gehen zu lassen

Der Rabbanin von Nayah (= Naveh)⁷⁶ entschieden, an Pesah gesäuertes (Brot für die Soldaten) backen zu lassen

Der historische Kontext dieses Textes ist derselbe wie in v. Besa (24.), nämlich der Perserfeldzug des Ursinius. Inhaltlich wird die Erlaubnis der Rabbinen auf den Verkauf des Brotes am Shabbat und sogar auf das Backen von gesäuertem Brot an Pesah⁷⁷ ausgedehnt.

Wenn mit Nayah das nördlich von Gadara in der Dekapolis gelegene Naveh gemeint sein sollte, ist dies ein zusätzliches Argument für den Zusammenhang der Ursinius-Texte mit dem Perserfeldzug (samt dem Aufstand gegen Galas). Der sonst nicht bekannte PRWQL (= Prichas) ist vermutlich ein römischer Offizier im Heere des Ursinius.

26 v. *Megillah* 3,1 fol. 24a

Jener RSQYNS verbrannte die Torahrolle (der Synagoge) von Sennabris

Man kam und fragte R. Yonah und R. Yose

Darf man aus der Rolle⁷⁸ (noch) öffentlich verlesen?

Er antwortete ihnen

Es ist verboten

⁷² Av-Yonah, *Geschichte* 186f. Steinberger, *Römische Herrschaft* 101

⁷³ In v. *Shevi'it* nur die erste Hälfte

⁷⁴ v. *Shevi'it* RSQYNS

⁷⁵ D.h. es handelte sich nicht um eine Verfolgung und somit um keine Bekenntnissagung. Die Entscheidung von R. Yonah und R. Yose ist demnach unbegründet.

⁷⁶ Jastrow II, 903 (und 884): east of Gadara = Caesarea. v. L. Levine, *Caesarea under Roman Rule* (Leiden, 1975/97) G. A. Wewers, *Sanhedrin* (Übersetzung des Talmud Yerushalmi IV 4) Tübingen, 1981/92. Naveh in Transjordanien.

⁷⁷ Wörtlich: aus dem Buch

Die Verbrennung einer Torahrolle in Sennabris an der Südwest-Seite des Sees Genezareth ist die einzige 'Schandtat' des Ursicinus, die Avi-Yonah im Zusammenhang mit dem Aufstand anführen kann.⁸⁷ Vom Kontext her ist ganz offensichtlich, dass es sich nicht um eine absichtlich verbrannte Rolle handelt, sondern um eine vermutlich versehentlich beschädigte. Anders ergibt die Frage nach der Weiterverwendung keinen Sinn. Schon Frankel⁸⁸ und Lieberman⁸⁹ haben erkannt, dass der Text sich daher wenig eignet, ihn zum Dokument der Religionsverfolgung unter Ursicinus hochzustilisieren.⁹⁰ Die einfachste Erklärung ist auch hier, dass der Vorfall nichts mit einem jüdischen Aufstand zu tun hat, sondern in den Rahmen des Perserkrieges (Durchzug römischer Truppen durch Galiläa) gehört.

27 v Berakhot 5 f fol. 9a

R. Yonah und R. Yose begaben sich vor RSQYNS in Antiochia (NTWKY)

Er sah sie und stand vor ihnen auf

Man sagte zu ihm

Vor jenen Juden stehst du auf!⁹¹

Er antwortete ihnen

Ich sah ihre Gesichter (in einer Vision) im Kampf und siegte

Der angebliche Besuch der Rabbinen Yonah und Yose bei Ursicinus im Hauptquartier des Gallus in Antiochien wird von Avi-Yonah dann begründet, dass sie Ursicinus bitten wollten, die Besetzung (so nach dem Aufstand) weniger schwer zu gestalten.⁹² Auch diese Interpretation ist reine Phantasie. In Kontakt der beiden Rabbinen — sie gelten als Häupter des Lehrhauses in Tiberias um 150⁹³ und werden nicht von ungefähr auch in den unter 26 und 25 zitierten Texten erwähnt — mit Ursicinus ist durchaus möglich, doch gibt es nicht den geringsten Hinweis auf einen Zusammenhang mit einem jüdischen Aufstand. Der Kern der Erzählung ist ohnehin eine klassische Wanderlegende⁹⁴, die nicht unbedingt für Historizität bürgt.

⁸⁷ *ibid.*, fol. 8b.

⁸⁸ *Mf dJ* 6: 86–150.

⁸⁹ *JQR* 16: 946f., 101.

⁹⁰ So auch Sigmund *Der Römische Herrsch...* 12, der allerdings einen Zusammenhang mit den Kampfhandlungen des Aufstandes annimmt.

⁹¹ *resh-nu* 108.

⁹² Sigmund Sternberger, *Ermittlung* 100.

⁹³ Ant XI = 335. Alexander und der H. bekehrte Jaddaa b. Y. im 69a (Alexander und Shimon der Gerechte). Avi-Yonah *in* *h. h. l.* 15. Verweist noch auf die Vision Konstantins vor der Schlacht an der Milvischen Brücke, vgl. ferner den Kontext unseres Stückes in v. Ber.

3. Archäologische Evidenz

Von keiner der drei wichtigen jüdischen Städte die nach Hieronymus im Verlaufe des Aufstandes unter Gallus zerstört sein sollen — Sepphoris, Tiberias und Lod — liegen archäologische Erkenntnisse vor die den Bericht des Hieronymus bestätigen⁸¹. So müssen andere Ortschaften herhalten, um die gravierenden Folgen des Aufstandes zu demonstrieren. Die Rolle des Kronzeugen fällt dabei Beth-She'arim zu, das für Avi-Yonah als Beispiel dafür dient, das einzige Beispiel freilich, dass bei dem römischen Durchmarsch einige am Wege liegende Städtchen hart mingenommen (wurden)⁸². Die Quelle für diese Erkenntnis ist der Ausgrabungsbereich von B. Mazar:

Likewise, in the synagogue area and adjacent buildings evidence was found proving that the city was laid waste and burnt in the middle of the fourth century C.E. Archaeological finds there are serve as further testimony to the events which brought about the devastation and ruin of the Jewish settlements in Palestine, the great rebellion of the Jews in the days of Constantine (sic) (337-361 C.E.) and its suppression by Gallus in 352 C.E.⁸³

Dieser Zusammenhang zwischen der Zerstörung von Beth-She'arim und dem Aufstand unter Gallus ist allerdings keineswegs so gesichert, wie Mazar and die von ihm abhängigen Arbeiten über den Aufstand⁸⁴ glauben machen wollen. In einer neuen umfassenden Untersuchung des Erdbebens vom Mai 363 (das zur Entstehung der Arbeiten am Neubau des Tempels in Jerusalem unter Julian führte) kommt Kenneth W. Russell⁸⁵ zu dem Ergebnis, dass sehr viel mehr Ortschaften in Palästina von diesem Erdbeben betroffen waren als

⁸¹ Wie schwer es den Forschern ist, diesen Befund zu akzentuieren, zeigt zuletzt Samar S. Minkov in seiner Arbeit über Sepphoris: *Sepphoris: Studies in the Tetrarchic and Constantinian Periods* (Leiden 1984, 99 Anm. 293). Nachdem er aufgereizt hat, wie gut seine eigenen Ergebnisse zu den numismatischen Beobachtungen von Meshorer passen, Meshorer draws the parallel: "exactly as show that for the most part, Sepphoris' coinage was a good record of its relations with Rome." If Meshorer's assessment of the numismata is correct, as it is, he suggests in passing, a date which would seem even more cogent. I cannot, of course, find Gallus. The one difficulty with Meshorer's proposals is the turn of events during the fourth century. When would Sepphoris actually be surprised and with Rome become he ceased to be resistant, weaker, allied and allied. Es verbleibt sich somit selbst das, Minkov sieht darin, die überaus ungewöhnliche Begegnung. Die einzige logische Schlussfolgerung aus seinen eigenen Ergebnissen kommt ihm auch in den Sinn, nämlich die angebliche Revolte unter Gallus mit ihrem Zentrum in Sepphoris in Frage zu stellen.

⁸² *ibid.* 184.

⁸³ B. Mazar: *Beth She'arim. Report on the Excavations During 1936-1940*, Vol. I, Catmon 1941, New Brunswick, NJ 1973 (englische Fassung der ursprünglich hebräischen Publikation von 1957), S. vgl. auch 181.

⁸⁴ Vgl. etwa Geiger, *SCJ* 5 (1979-80), 252, Stern 21, 501 und Sternberger, *Römische Herrschaft* 4, Anm. 195 mit der charakteristischen Formulierung: "Die Zerstörung der Synagoge von Beth-She'arim im knapp nach 360 erfolgte wohl im Aufstand gegen Gallus" (vgl. B. Mazar, was wohl einen gewissen Umfang der militärischen Aktionen vermuten lässt).

⁸⁵ The Earthquake of May 19, A.D. 363, *BAIOR* 238, 1980, 47-64.

bisher angenommen. Zu diesen Ortschaften rechnet er auch Beth-She'arim⁹⁰ das genau zwischen Caesarea und Sepphons liegt: beides Orte, die nach dem von S. P. Brock edierten syrischen Dokument (Harvard Syriac 99, fol. 88b-190a)⁹¹ ebenfalls durch das Erdbeben in Mitleidenschaft gezogen wurden.

Abnaches dürfte auch für die Zerstörung von Chorazin⁹² gelten, die J. Gieger (zusammen mit Beth-She'arim) als Bestätigung für Jerome's claim of a more widespread destruction anführt⁹³. Russell schlägt vor, die Zerstörung von Chorazin zu Beginn des 5. Jahrhunderts in Zusammenhang mit einem Erdbeben des Jahres 419 zu bringen⁹⁴.

Kann es somit keineswegs als erwiesen gelten, dass die Zerstörung von Beth-She'arim (und Chorazin) eine Folge des jüdischen Aufstandes unter Gallus war, drängt sich angesichts des Befandes über das Erdbeben des Jahres 363⁹⁵ eine andere Hypothese auf. Sepphons, Tibérias und Lod gehören zur Liste der in Harvard Syriac 99 erwähnten Orte, die bei dem Erdbeben vom 19. Mai 363 ganz oder teilweise zerstört wurden⁹⁶. Es ist also durchaus denkbar, dass der um 378 schreibende Hieronymus die Zerstörung der wichtigen jüdischen Zentren durch das Erdbeben des Jahres 363 mit dem jüdischen Aufstand des Jahres 351-352 kontaminierte. Auf jeden Fall passt die Zerstörung aller drei Orte durch ein Erdbeben sehr viel besser zur oben analysierten Quellenlage als die Vernichtung durch militärische Strafaktionen der Römer, die sonst nicht bezeugt sind. Dies gilt besonders auch für Sepphons, das im Jahre 372 als überwiegend jüdische Stadt geschildert wird⁹⁷. Die schnelle Wiederbesiedlung nach einem Erdbeben dürfte wahrscheinlicher sein als nach der Zerstörung und zwangsweisen Vertreibung der jüdischen Bevölkerung durch die römische Besatzungsmacht.

4. Ergebnisse

1. Von den griechisch-römischen Texten ist Sextus Aurelius Victor die wichtigste Quelle. Seine sehr kurze Notiz ist allerdings keineswegs eindeutig

⁹⁰ Ibid. 56.

⁹¹ A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple. BSO 45 (1977), 76-78.

⁹² Vgl. Z. Yaron, Excavations at Chorazin in the Years 1967 (1968-Hebr.), *Israel Exploration Journal* 1973, 134-5.

⁹³ SC 5 (1979-80), 251. Woher Beth-She'arim und Chorazin wohlgekernt die einzigen archaischen Belege sind. Für die von Hieronymus tatsächlich genannten Orte gibt es nach wie vor keine archaischen Belege.

⁹⁴ BJSOR 738 (1980), 61 Anm. 5.

⁹⁵ Vgl. die Karte bei Russell, Fig. 5.

⁹⁶ Vgl. Russell, BJSOR 738 (1980), 51, Fig. 4.

⁹⁷ Es ist auf dass der vermutlich um 372 schreibende Sextus Aurelius Victor nichts von der Zerstörung jüdischer Städte erwähnt.

⁹⁸ S. oben S. 96.

sondern erlaubt sowohl die Deutung auf einen von der jüdischen Bevölkerung unterstützten römischen Usurpator als auch auf eine lokale ausschliesslich von Juden getragene Erhebung gegen Galba Caesar. In beiden Fällen wäre die Abwesenheit des Konstantinus im Westen der unmittelbare Auslöser des Aufstandes gewesen. Irgendwelche Ziele des Aufstandes, die sich aus der besonderen Situation der Juden in Palästina ergeben, sind nicht zu erkennen.

2. Dem Bericht des Hieronymus kommt kein besonderer Quellenwert zu.

3. Die Schilderung des Sokrates Scholastikos deutet auf anti-römische Unruhen, die auf die Stadt Sepphoris und deren unmittelbare Umgebung begrenzt waren. Auch hier fehlt jeder Hinweis auf die innerjüdischen Ursachen und Ziele des Aufstandes.

4. Den übrigen Kirchenschriftstellern kommt kein selbständiger Quellenwert zu, sie sind weitgehend von Sokrates bzw. Sozomenos abhängig.

5. Die rabbinischen Texte belegen die Anwesenheit des Ursinus in Palästina in Zusammenhang mit dessen Oberbefehl im Krieg gegen die Perser (350/51-354 und 357/360). Der Perserkrieg ist völlig ausreichend als Hintergrund für die in der rabbinischen Literatur geschilderten Ereignisse. Für einen jüdischen Aufstand geben die Texte keinen Anhaltspunkt.

6. Die archäologischen Quellen haben bisher keinen Beweis für einen Aufstand im Jahre 351/52 erbracht. Der Befund deutet eher auf einen Zusammenhang mit dem Erdbeben im Jahre 363.

7. Für eine verschärfte römische Besatzungspolitik nach 351 oder gar für eine Verfolgung der jüdischen Religion fehlt jeder Hinweis.

8. Damit ist die Rekonstruktion des Aufstandsverlaufs und der Folgen durch Avi-Yonah weitgehend hinfällig.

9. Der Aufstand als solcher, d.h. als jüdischer Aufstand gegen die römische Fremdherrschaft, ist weiterhin ungesichert.

OROSIUS' HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS
IN ARABISCHER ÜBERLIEFERUNG

VON

HANS DAIBER

Der in Braga/Nordportugal geborene spanische Priester Orosius schrieb 417/418 in Afrika auf Veranlassung von Augustinus und als Ergänzung zu dessen *De Civitate Dei* ein sieben Bücher umfassendes Geschichtswerk mit dem Titel *Historiae adversus paganos*¹. Dieses will dem Nachweis dienen, dass die vorchristliche Welt mehr von Krieg und Elend (*miseriae bellorum*) heimgesucht wurde, als die jetzt lebende Menschheit; hierbei möchte Orosius beweisen, dass das Christentum an der Not der Zeit unschuldig sei. Dies geschieht in Form eines Abrisses der Weltgeschichte von Adam bis zum Jahre 417 n. Chr., welche nach Dan. 7 in vier Perioden eingeteilt wird. Dieses Schema von den vier Weltreichen dient gleichzeitig dem Nachweis der Existenz des einen Gottes und seines fortgesetzten Eingreifens in den Ablauf der Weltgeschichte.²

Orosius' *Historiae adversus paganos* ist die erste christliche Universalgeschichte und wurde bis zur Renaissance viel gelesen.³ Es ist daher kein Wunder, dass das Werk im Mittelalter in mehrere Sprachen übersetzt worden ist,⁴ nämlich in das Italienische (2. Hälfte des 13. Jh.), in das Französische (1491) und ins Deutsche (1539). Die älteste König Alfred zugeschriebene Übersetzung ist die altenglische aus dem 9. Jahrhundert; sie ist, mehr eine Paraphrase mit zahlreichen erklärenden Zusätzen.⁵ Ein Jahrhundert später ist Orosius' Werk unter dem Kalifen Abdarraḥmān III. von Córdoba (reg. von 900/912 bis 961)⁶ von einem unbekannten Übersetzer in Spanien ins Arabische übertragen worden.⁷ Diese Übersetzung ist nach der einzigen im Jahre 712/1312 abgeschriebenen arabischen Handschrift (Columbia University (New York) Nr. X. 893) von Giorgio Levi della Vida im Jahre 1895, bzw. 1954

¹ Vgl. Alfano-Sturber, *Patrologia* 331. Von den Bruckens Bk. 85 u. Goetz: Nicht zugänglich waren nur F. Lehmanns *Pagan theism and ritual* (Rom 1929) sowie die italienische Bearbeitung von Orosius' Geschichtswerk, welche 1976 in Mailand erschien: *La storia contro i Paganism*, introduzione, testo e commentario a cura di A. Lippold (ed. di A. Brancaccio, G. Carini).

Goetz:

Lippold, 438f.

² Goetz, 158.

³ Vgl. unten zu Anm. 10.

⁴ *Et* 1, 83f.

⁵ Vgl. meine Zusammenarbeit mit einem Mozaraber vgl. Levi della Vida, *La Traduzione*

untersucht worden.⁸ Doch erst im Jahre 1987 ist der arabische Text in der Edition von Abdurrahman Badawi zugänglich gemacht worden. Der Herausgeber informiert uns in der Einleitung über die Ausstrahlung dieser arabischen Version in der arabischen Literatur vom 9. bis zum 15. Jahrhundert n. Chr., nämlich bei Ibn al-Gaſi (10. Jh.), Abu Ÿhaid a-Bakri (gest. 487/1094) in einem anonymen Geschichtswerk bei Muhammad Ibn Abdalman im al-Himyarī (gest. 727/1327), Ibn Haldun⁹ (gest. 808/1406) und al-Maqrīzī (gest. 845/1441).¹⁰ Ferner hat der Herausgeber seiner sehr verdienstvollen Ausgabe eine kleine Liste von Wörtern beigelegt,¹¹ welche vom üblichen Sprachgebrauch abweichen und spanisch-arabische Färbung verraten. Diese Liste lässt sich sicher im Rahmen eines sehr wünschenswerten lateinisch-arabischen Glossars und einer Untersuchung der lateinisch-arabischen Übersetzungstechnik erweitern. Eine solche Untersuchung wäre nicht nur reizvoll, weil Orosius' Geschichtswerk der einzige lateinische Text ist, der ins Arabische übersetzt wurde, sondern auch weil wir hier erstmals einen Einblick bekommen in die Arabischkenntnisse der Mozaraber: es ist denkbar, dass der muslimische Übersetzer — um einen solchen handelt es sich doch wohl!¹² — von einem Mozaraber, der des Lateinischen mächtig war, in seiner Arbeit unterstützt wurde.¹³ Schließlich erscheint es angesichts der zahlreichen Wiedergaben lateinischer Eigennamen in arabischer Umschrift der Mühe wert, der Frage nachzugehen, inwieweit hier nicht nur eine Transliteration vorliegt, sondern die damalige Schulaussprache des Lateinischen und die spezifische Aussprache des Spanisch-Arabischen die phonetische Transkription lateinischer Wörter geprägt haben.¹⁴ Um solche sprachlichen Untersuchungen zu erleichtern, seien im Nachfolgenden alle die Texte zusammengestellt und — mit Ausnahme einiger noch zu nennender Texte — in Übersetzung vorgelegt, welche keine

⁸ La traduzione arabica delle opere di Orosio — in: *Arabica* 19 (1954), 757–793. Der Aufsatz erschien zuerst in *Miscellanea G. Galvani* III, Milano, 1950 (= *Fontes Ambrosiani* XXVII), 185–20.

⁹ Vgl. auch W. J. F. Schein *Hispania a Muslima* (Barcelona 1954), 587ff.

¹⁰ Die Einleitung von Badawi, 4–8, vgl. Levi della Vida, *La traduzione*, 264–266. In einem Anhang hat Badawi die Übersetzungsmuster bei Ibn Haldun zusammengestellt, wie Badawi im einzelnen zeigt, lassen sich nicht alle in der arabischen Version des Orosius nachweisen.

¹¹ S. 498.

¹² Auf einen muslimisch-theologischen Hintergrund weist die Terminologie ed. Badawi, 4–5, wo der Übersetzer Orosius VII 1 zusammenfasst und arabisch Fachausdrücke der islamischen Astrologie und Glaubenstheorie benutzt. Er benutzt den Gegensatz *qudīm a-Ÿlīm al-ma-yarīm* und *mūdūn al-ma-yarīm* wozu man H. Darbot, *Das arabisch-islamische Vokabular* (München 1971), 114–115, *al-Ÿlīm al-ma-yarīm* (gest. 830 n. Chr.) Beirut Wiesbaden, 975 = Beirut Tei e una Studien 19), oder vergliche Oder ed. Badawi, 449–450 f. (vgl. der arab. Übersetzer den Ausdruck *al-Ÿlīm al-ma-yarīm* den koranischen Ausdruck *al-Ÿlīm al-ma-yarīm* zu s. den Kommentar zu unserer Übersetzung, vgl. ferner Levi della Vida, *La traduzione*, 285–287).

¹³ Vgl. oben Anm. 7.

¹⁴ Levi della Vida, *La traduzione*, 76, ist nur kurz darauf eingegangen. Eine ähnliche Untersuchung der Phonetik der lateinischen Eigennamen in der altenglischen Orosiusbearbeitung liegt vor in der Edition von J. Bately, *Emil* CIX–CXVI.

Entsprechung im bekannten lateinischen Orosiustext haben. Dann werden wir in die Lage versetzt, die Quellen dieser Zusätze zu identifizieren und der Frage nachzugehen, inwieweit die sehr verschiedenartigen Zusätze und Abweichungen vom bekannten lateinischen Text einer einzigen Quelle entstammen oder mehreren. Hiermit soll einem Mangel der Ausgabe von Badawī abgeholfen werden, welcher den Leser häufig im Unklaren darüber läßt, ob ein arabischer Passus eine Entsprechung im Lateinischen hat. Zweites wird – wie leicht in Folge eines Missverständnisses des arabischen Übersetzers oder Kopisten oder gar vom lateinischen Redaktor beabsichtigt – ein Passus in der arabischen Version durch *qala Hurūfūrūs* 'Orosius sagte' eingeleitet, ohne daß es sich um eine Passage aus dem bekannten lateinischen Text handelt.⁵ Hier wird ein systematischer Vergleich mit den einschlägigen lateinischen Geschichtswerken des 6. bis 10. Jahrhunderts n. Chr. vorgehalten, um viele Irrtümer in der arabischen Edition aufdecken. Gleichzeitig wird uns dieser eine Präzisierung der Angaben von G. Lev de la Vida ermöglichen, der auf einige der nachfolgend genannten Quellen aufmerksam gemacht, aber hier und da gewisse falsche Schlüsse gezogen hatte.⁶

Um die zukünftige Arbeit mit dem arabischen Orosius zu erleichtern, werden wir in diesem Artikel eine Stellenkonkordanz des lateinischen Orosius und der arabischen Entsprechungen vorlegen. Dann werden wir eine Übersicht über Stellen geben, welche Zusätze zum Lateinischen enthalten. Mit Ausnahme des geographischen Zusatzes und der biblischen Geschichtszusätze werden sie hier in kommentierter Übersetzung vorgelegt.

Der Vergleich des Arabischen mit dem lateinischen Orosius ergibt zusammengefaßt folgendes Resultat: Die arabische Version geht auf eine lateinische Bearbeitung des bekannten Orosiustextes zurück. Diese hat mehrere Quellen nebeneinander benutzt. Für solches Resultat ist nicht überraschend. Wir wissen, daß die zwischen 887 und 889 angefertigte alienglische Version von Orosius' Geschichtswerk⁷ gleichfalls Zusätze enthält, und zwar aus klassischen und patristischen Quellen, ferner zusätzliche geographische Informationen. Man nimmt hier an, daß diese Zusätze teilweise vom alienglischen Übersetzer stammen, welcher sich auf schriftliche oder mündliche Überlieferungen gestützt haben mag. Diese sollen teilweise bereits in der vom Übersetzer benutzten lateinischen Handschrift oder in einem Kommentar zu Orosius' Geschichtswerk gestanden haben. Ferner sei denkbar, daß der alienglische

⁵ Vgl. ed. Badawī 83 f. 85 f. 86 f. 417 etc. (innerhalb von Zufügungen zum bekannten Orosiustext, vgl. auch den Kommentar zu meiner Übersetzung von ed. Badawī 353 ff. 344 ff.).

⁶ Der v. B. A. Schindler hat sich angenommen, daß aus der *Historia sacra* von Hurūfūrūs (269f.) S. 279 behauptet. Lev de la Vida sogar, daß der lateinische Redaktor des arabischen Textes benutzt habe den *Chronicon* von der *historia magica*. Im *Index* v. A. Schindler befindet sich die identische Chronik benutzt habe, um Lücken im Orosiustext zu füllen.

⁷ Vgl. die Edition von Daniel Bachy zu *Éditions Égyptiennes Theol. et Égyptol. 1900*, V ff. VI ff.

Bearbeiter ein lateinisch-arabisch oder lateinisch-englisches Glossar mit erklärenden Zusätzen benutzt habe. — Nun sind die Zusätze zum arabischen Orosius weniger tiefgreifend als im arabischen Orosius, es handelt sich um erklärende Details, ohne die Substanz des lateinischen Textes essenziell zu verändern, ohne zusätzliches Geschichtsmaterial einzufügen und Textstücke des lateinischen Originals durch andere ersetzen zu wollen.¹⁵ Im Unterschied hierzu hat der lateinische Bearbeiter des vom arabischen Übersetzer benutzten Orosiustextes systematisch eine Quelle eingestrichelt, welche nicht nur dem Gründungsjahr der Stadt Rom die Geschichte beginnen liess, sondern die Weltära einführt, gemeint ist Isidor von Sevilja (ca. 565-636)¹⁶ *Chronica maiora*¹⁷, deren chronologische, biographische und historische Angaben der lateinische Bearbeiter des Orosius (ca. 10. Jh.) teilweise mit Auslassungen und Umstellungen — in einer sehr gerundeten und teilweise erweiternden Paraphrase adaptiert hat. Ausserdem wurde den biblischen Nachrichten viel Aufmerksamkeit geschenkt und zahlreiche Kapitel eingelegt, welche — vermutlich über die *Ungarica* und die *Leurs latina* — in das Alte Testament zurückgehen. Ferner sind ganze Kapitel zugefügt worden, welche folgende Themen und Personen betreffen: die Sage vom christlichen Pleron (Quirinus = der christliche Märtyrer (nach Eusebius) Katakomben) — der Tod von Diocletianus und Maximianus — ferner Konstantin der Grosse (nach der Syzygengender) und Constantinus — Und schliesslich ist in der geographischen Einleitung des Orosius ein zusätzliches geographisches Kapitel aufgenommen worden, welches auf Julius Honorius zurückgeht. — Darüber hinaus findet man erklärende Zusätze nach Isidors *Etymologia*¹⁸ und zusätzliche Zitate und Hinweise auf römische Dichter, ferner zusätzliche genealogische Angaben zu einzelnen Personen und zusätzliche chronologische Angaben, welche schwerlich vom arabischen Übersetzer stammen, sondern in dessen lateinischer Vorlage gestanden haben.

Die arabische Version geht auf eine Redaktion des lateinischen Orosiustextes zurück, die — wie bereits Orosius selbst — mehrere Quellen nebeneinander

¹⁵ Man vergleiche den Kommentar S. 63 ff.

¹⁶ Vgl. Van den Broeken 40.

¹⁷ *Chronica maiora* (ed. Isidorus) in: Isidorus 100 ff.

¹⁸ *Etymologiae* S. 72 ff.

¹⁹ S. meine Übersetzung v. ed. Badami 124-418.

²⁰ S. meine Übersetzung v. ed. Badami 436-441.

²¹ S. meine Übersetzung v. ed. Badami 449-454.

²² S. meine Übersetzung v. ed. Badami 456, 11-14.

²³ S. meine Übersetzung v. ed. Badami 457-461.

²⁴ S. unten S. 72 ff.

²⁵ Vgl. Isidorus *Chronica maiora* (ed. Isidorus) in: Isidorus 100 ff. — Die arabische Version des Orosius hat eine Parallele in Isidors *Etymologiae* (ed. Isidorus) in: Isidorus 100 ff. — Die arabische Version des Orosius hat eine Parallele in Isidors *Etymologiae* (ed. Isidorus) in: Isidorus 100 ff. — Die arabische Version des Orosius hat eine Parallele in Isidors *Etymologiae* (ed. Isidorus) in: Isidorus 100 ff.

²⁶ Vgl. Isidorus 441-442, 1-2.

der benutzt und eingearbeitet hat. Dadurch ist die Substanz von Orosius' Geschichtswerk erweitert worden, ohne dass jedoch an der geschichtlichen og-schen Haltung von Orosius grundsätzliche Korrekturen angebracht worden wären. Lediglich an einer Stelle¹⁰ bringt der lateinische Redaktor eine zusätzliche Nuance ins Spiel, die hier genannt zu werden verdient: Julius Caesars Ermordung wird auf anheulvolle Zustände wie Neid, Missgunst und Brudermord zurückgeführt. Und schliesslich erscheint der lateinische Redaktor nicht mehr nur ausschliesslich ein Stück apologetischer Geschichtsschreibung vorlegen zu wollen, sondern auch eine informierende Universalgeschichte, die die biblische Geschichte stärker berücksichtigt und somit offensichtlich nicht mehr ausschliesslich an den heidnischen Leser gerichtet ist.

Für die Datierung der Verfassungszeit der lateinischen Bearbeitung von Orosius' Geschichtswerk können wir zunächst von den Quellen ausgehen, welche der lateinische Redaktor herangezogen hat. Von ihnen liefert keine einen Anhaltspunkt für eine Datierung, die später ist, als die Generation nach Isidors Tod (gest. 636 n. Chr.), also 7. Hälfte des 7. Jahrhunderts. Eine einzige Ausnahme ist der arabische Titel von Teil VII, diesem zufolge¹¹ umfasst Teil VII die Nachrichten über die römischen Caesaren-Herrscher (*amlik al-Rumman bi al-qayasar*) von der Zeit des Octavianus Caesar an, während dessen Regierung der Messias geboren wurde, bis hin zu der Ablassungszeit dieses Buches, ausserdem was sich von den Dynastien der Gothen in Andalusien bis hin zur Invasion des *Tāriq* zufügen lässt.¹² Leider ist von diesem vierzehn Kapitel umfassenden Schmaus das letzte Kapitel nicht erhalten. Daher scheint es entgegen Lev-*del*, *Vida*¹³ vorläufig nicht sicher beweisbar, dass dieses verlorene Kapitel tatsächlich einen Appendix enthalten hat, welcher die Geschichtsdarstellung des Orosius bis zur Eroberung Andalusies durch *Tāriq Ibn Zayd* im Jahre 93/712¹⁴ weiterführt. Ausserdem musste man in diesem Falle annehmen, dass die in arabischen Texten lebenden lateinischen Kapitel Orosius VII 34-43 (ed. Zangemeister 281, 18-301) erheblich zusammengekratzt und hauptsächlich durch diesen Appendix ersetzt gewesen sein müssen.

Doch setzen wir einmal entsprechend der arabischen Titelangabe die Existenz einer Geschichtsfortsetzung bis *Tāriq* voraus. In diesem Falle musste man an eine Quelle des frühmittelalterlichen Spaniens denken, welche die Westgoten berücksichtigt hat. Wir kennen nun eine von einem nordspanischen Christen 883 n. Chr. verfasste Weltgeschichte, nämlich das *Chronicon Alfridi*.

¹⁰ Vgl. meine Übersetzung von ed. Badawī 417,9 u.

¹¹ Ed. Badawī 417.

¹² So Orosius' Geschichtswerk.

¹³ *wa-ma uṭṭiḥ bi-din min dawar al-qat bi-t-Andalus ilā duḥūl Tāriq al-aḥmad*.

¹⁴ *La traducción*, 267f.

¹⁵ S. *El Art. Tāriq*.

*denise seu Entimense*³⁶ welche tatsächlich einige Parallelen zur arabischen Orosiusversion aufweist

- 1) Beide benutzen Isidors *Etymologien*³⁷ und Isidors *Weltära* und *aetates*.
- 2) entsprechend der arabischen Überschrift in Teil VII enthält das *Chronicon Alheldense* eine Fortsetzung, die über Isidor und seine Behandlung der Westgoten hinausgeht

Dennoch scheinen die genannten Parallelen des arabischen Orosius zum *Chronicon Alheldense* nicht auf eine literarische Abhängigkeit zurückzugehen. Dagegen spricht die Tatsache, dass die Unterschiede zwischen beiden so gross sind, dass die Ähnlichkeiten nur auf die Benutzung von gemeinsamen Quellen zurückgeführt werden können³⁸. Eine dieser gemeinsamen Quellen könnte nun die *Continuatio Hispana* gewesen sein, welche bis zum Jahre 754 n. Chr. reicht³⁹ und die Invasion der Sarazenen in Spanien beschreibt. Hierfür könnte der Hinweis in der genannten arabischen Teilüberschrift zu Teil VII sprechen:

Insofern macht auch hier das Fehlen des 14. Kapitels in arabischen Schlassteilen den eindeutigen Nachweis einer literarischen Abhängigkeit von der *Continuatio Hispana* unmöglich. Somit bleiben vorläufig drei Datierungsmöglichkeiten für die lateinische Orosiusredaktion der arabischen Übersetzung übrig:

- 1) Sie ist in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts entstanden
- 2) sie setzt die Kenntnis der *Continuatio Hispana* aus der Mitte des 8. Jahrhunderts voraus
- 3) sie benutzt dieselbe Quelle wie die *Continuatio Hispana* zum *Chronicon Alheldense*, nämlich die Beschreibung des Westgotenreiches bis zur arabischen Invasion unter Tāriq im Jahre 712 n. Chr.

Mit der zuletzt genannten Möglichkeit kommen wir in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts. Diese Datierung ist vorläufig am wahrscheinlichsten, zumal keine literarische Abhängigkeit zwischen dem arabischen Orosius und der *Continuatio Hispana* nachweisbar ist. Ausserdem müsste das fehlende erste (14.) Kapitel des arabischen Orosius einen unverhältnismässig langen Zeitraum umfasst haben, der den üblichen Textumfang der einzelnen arabischen Kapitel gesprengt hätte.

³⁶ Vgl. zu ihm Von den Brücken, 134-136.

³⁷ Z.B. Die Rückführung der Goten auf Moab (Isidor, *Etym.* IX 2^a) bringen das *Chronicon Alheldense* Pl. 29 v. 1-44 Par. 34 und der arabische Orosius ed. Badaw 38-5. Im Handbuch apud Badaw 469 f. Diese Überlieferungswerte werden übrigens im Islam bekannten Sag. Magog-Traditionen ab- vgl. A.J. Wensinck, Art. 'Yāfuch wa-mūḥallāf in EI.

³⁸ A. Besenel vgl. z.B. das Kapitel über Arianismus in *Chronicon Alheldense* Pl. 179 v.

113 Par. 14 mit dem arabischen Orosius ed. Badaw 463-467.

³⁹ E.G. Monro's *Chron. a. minor. ab. 1514-1517* vol. II (= *Monumenta Germaniae historica Auctores antiquissimi* XI 2), Berlin 1906-1933, zusammen mit der *Continuatio Byzantio-Arabica a. DCCXXI*. Beide Werke bilden die Anfänge der Geschichtsschreibung im christlichen Spanien nach der Maureninvasion s. Von den Brücken, 135 zu Anm. 745).

Weglassungen kurzer einleitender oder zusätzlicher historischer Skizzen⁴³, um Weglassungen ganzer Kapitel über geschichtliche Ereignisse⁴⁴ oder des Restes eines Kapitels⁴⁵, um Streichungen eines zusätzlich angefügten Paragraphen über L. Postumus und Gnaeus sowie die Anzahl der von ihnen geleiteten Feinde bzw. eroberten Städte⁴⁶ etc. Ohne dass wir immer sagen können, nach welchen Kriterien der lateinische Redaktor seine Vorlage gekürzt und um andere Textstücke erweitert hat, ist das Bestreben deutlich, den Orosiustext gleichsam zu modernisieren und zu Lasten vieler Details der heidnischen Geschichtsschreibung die biblische Heilsgeschichte mehr in den Vordergrund zu stellen.

Stellensynopse des arabischen und lateinischen Orosiustextes

Lat. Text	Arab. Text	
1-16,6 (= I 1-2 Par. 105)	53-72	I 1-3
	73-81	I 4
	82-85	I 5
	86-92,18	I 6
16,6-17,3 (= I 2 Schluss - 3)		
17,3-ult (= I 4)	92,18-93,ult	I 6
18,1-19,6 (= I 5)	94-95,16	I 7
	95,17-97,ult	I 7
19,7-31 (= I 6)		
19,32-20,7 (= I 7)	98,1-9	I 7
20,8-22,3 (= I 8)	98,10-100,2	I 7
	100,3-101,14	I 7,8
22,4-19 (= I 9)	101,15-102,13	I 8
22,20-25,2 (= I 10)	102,14-105,3	I 8
	105,4-106,12	I 8
25,3-24 (= I 11)	105,3-106,5	I 9
25,25-26,26 (= I 12)	106,13-107,ult	I 9
	108,1-112,18	I 9
26,27-27,2 (= I 13)	112,19-113,10	I 9
	113,11-115,2	I 9

⁴³ Orosius 2 Par. 7 ed. Zangemeister 31-1; VI Par. 1 ed. Zangemeister 94-96,78.

⁴⁴ II 4-5 ed. Zangemeister 38-40,41 (zur jüngeren Geschichte Roms); II 4 Par. 1 ed. Zangemeister 50-51,52 (über Apollo Claudius).

⁴⁵ IV 11 Par. 17-18 ed. Zangemeister 226-227,234; V 1 Par. 4 ed. Zangemeister 268-269,416; VI 17 Par. 2-8 ed. Zangemeister 366-372,384; V 1 Par. 4 ed. Zangemeister 268-269,416.

⁴⁶ IV 20 Par. 33 ed. Zangemeister 155-22,25.

25,3-24 (= I 11) (!)	115,3-116,5	I 9
	116,10-117,7	I 9
27,3-29,15 (= I 14-16)	117,8-120,6	I 9
—	120,7-123,9	I 9
29,16-25 (= I 17 Par. 1-2)	123,10-124,4	I 9
29,25-30,7 (= I 17 Par. 3- I 18)		
	124,4-154,16	I 9/10
30,8-21 (= I 19, Anf.)	154,17-155,6	I 10
	155,7-157,2	I 10
30,21-31,16	157,3-158,6	I 10
31,17-32,6 (= I 20)	158,7-159,4	I 10
	159,5-161,8	I 10
32,7-13 (= I 21 Par. 1-2)	161,9-17	I 10
	161,18-162,9	I 10
32,14-34,19 (= I 21 Par. 3-21)	162,10-164,13 (Schluss kurzer)	I 10
35,1-36,5 (= II 1)	167,1-19	II 1
36,6-37,16 (= II 2)	167,20-169,1	II 1
37,17-38,26 (= II 3)	169,1-170,5	II 1
38,27-40,8 (= II 4)		
40,9-41,33 (= II 5)		
	171,1-174,6	II 2
	175,1-5	II 3
42,31-36 (aus II 6 Par. 10)	175,6-8	II 3
42,36-43,23 (= II 6 Par. 11-12)	175,9-176,22	II 3
43,24-44,11 (= II 7)	176,ult-177,20 i.d. 2. Hälfte abweichend lan- ger, Zusatz 177,21 ult.)	II 3
	178,1-179,18	II 6(1)
44,12-45,22 (= II 8)	179,19-181,14	II 6(1)
	182,1-7	II 7
45,23-46,34 (= II 9)	182,8-184,9	II 7
46,35-48,9 (= II 10)	184,10-185,14	II 7
48,10-49,21 (= II 11 ohne Schluss,	85, 5- 86,ult (Lücke i.d. Hs.)	II 7
49,22-28 (= II 12 Par. 1)	187,3-5 (lückenhafte Hs.)	II 7
	187,6-7	II 7
	188,1-12	II 8
49,28-50,19 (= II 12)	188,13-189,17 (teilw., lückenhaft)	II 8
50,20-51,12 (= II 13 Par. 1-7)		

51.13-28 (= II 13 Par. 8-11)	189.8-190.14	II 8
	190.5-16	II 8
	191.5	II 9
51.29-54.5 (= II 14)	191.6-194.3	II 9
54.6-37 (= II 15)	194.4-195.2 (teilw. abweichend)	II 9
55.1-56.30 (= II 16)	195.3-197.3	II 9
56.30-59.9 (= II 17)	197.4-199.7	II 9
	199.8-200.8	II 9-10
59.10-60.9 (= II 18 ohne letzten Satz)	200.9-201.11	II 10
60.11-62.9 (= II 19)	201.2-203.14	II 10
63-67,18 (III praef. Par. 1-2)	207.1-211.5 (mit Auslassungen)	III 1
67.19-69.11 (= III 2)	211.6-212.37	III 1
69.12-35 (= II 3)	213.1-214.2	III 2
69.36-70.23 (= II 4)	214.3-10 (gekürzt)	I, I 2
70.24-34 (= II 5)	214.11-14	III 2
	214.15-16	I, I 2
70.35-71.19 (= II 6)	214.17-215.16	I, I 2
71.20-35 (= III 2 Par. 1-5)	215.17-216.2	III 2
	216.3-217.7	I, I 2-3
71.36-72.9 (= III 7 Par. 6-8)	217.8-11	III 3
72.10-73.18 (= III 8)	217.12-218.2	I, I 3
73.19-34 (= III 9)	218.3-15	III 3
73.35-74.10 (= III 10)	218.16-20	I, I 3
74.11-25 (= III 11)	218.21-219.9	III 3
74.26-78.10 (= III 12)	220.1-223.15 (teilw. abw.)	III 4
78.11-79.26 (= III 13)	223.16-225.3	III 4
79.27-80.36 (= III 14)	225.4-226.15	III 4
80.36-81.4 (= III 15 Par. 1)	226.16-18 (beacht. gekürzt)	III 4
	226.19-227.5	I, I 4-5
81.5-82.11 (= III 15 Par. 2-10)	227.6-228.12 (Ende kürzer)	III 5
	228.13-229.6	III 5
82.12-84.7 (= III 6)	229.7-23.22	III 5-6
84.8-85.8 (= III 17)	231.23-233.5	III 6
85.9-25 (= III 8 Par. 1-4)	233.6-233.19	III 6
	233.20-234.7	III 6-7
85.26-86.15 (= III 18 Par. 5-11)	234.8-235.15	III 7
86.16-87.28 (= III 19)	235.16-237.12	III 7

87-29-89.16 (= III 20)	237 13-239 9	III 7
	239 10-240 10	III 7 x
89 17-90 11 (= III 21)	240 11-241 17	III 8
90 17-91 32 (= III 22)	241 18-243 13	III 8
91 33-92 11 (= III 23 Par 1-5)	243 14-19 (kurzer)	III 8
92 12-95 21 (= III 23 Par 6-37)	244 1-249. ult	III 9
95 21-98 11 (= III 23 Par 38-68)	250.1-253 10	III 10
	253 11-12-257 1-11	III 1 IV 1
99-100 25 (= IV prüf.)	257 12-259 2 fasst ein	IV
	Verweis auf Vergl	
	Aeneas weg)	
80 26-103.7 (= IV 1)	259,3-261. paenult	IV
03 8-104.3 (= IV 2)	261. ult -262. 3	IV
14.4-25 (= IV 3)	262. paenult -263. 15	IV
24 26-105.13 (= IV 4)	263 16-264 11	IV
25 14-106.32 (= IV 5)	264 12-265 18	IV
16 33-111.23 (= IV 6)	265 19-270. paenult	IV
11 24-112 34 (= IV 7)	270. ult -272 7	IV
12 35-114 33 (= IV 8)	272 x 274 7	IV
14 34-116.36 (= IV 9)	274 7-276 18	IV
16 37-118.5 (= IV 10)	276 19-278 6	IV
18 6-21 (= IV 11 Par 1-4)	278 7-17	IV
	278 x 279 6	IV 2
18 22-119 10 (= IV 11 Par 5-10)	279 7-280 9	IV 2
119 10-120. ult (= IV 12)	280 10-28 paenult	IV 2
	(etw gekürzt)	
121 1-7 (= IV 13 Par 1-2)	281. ult -282 1	IV 2
21 8-122 28 (= IV 13 Par 3-16)	283 -285 3	IV 3
22 28-34 (= IV 13 Par 17-18)		
	285 14-286 6	IV 3 4
22 35-123.36 (= IV 14)	286 7-287 9	IV 4
23 37-124 ult (= IV 15)	287 21-289 3	IV 4
25 1-127.12 (= IV 16)	289 4-291 4	IV 4
	291 15-292 7	IV 4 5
27 3-128.74 (= IV 17 Par 1-11)	292 8-293 11	IV 5
28 25-129.2 (= IV 17 Par 12-14)	294 1-294 6	IV 6
29 3-30 (= IV 18 Par 1-7)	294 17-296 7	IV 6
29 30-130 30 (= IV 18 Par 8-16)	296 8-297 ult	IV 6
30 30-131 17 (= IV 18 Par 17-21)	298 1-299 2	IV 7
31 8-132 12 (= IV 19)	299 3-300 5	IV 7
32 3-133 9 (= IV 20 Par 1-9)	300 9-301 ult	IV 7
33 0-135 12 (= IV 20 Par 10-32)	302 1-306 2	IV 8

135 22-25 (= IV 20 Par 33)	306 3 307 6	IV 8 9
135,26-136,28 (= IV 20 Par 34-40)	307 3 308 ult	IV 9
	309 1 3 3 5	IV 9 10
136,29-138 5 (= IV 21)	310 6 3 2,15	IV 10
138,6-139,8 (= IV 22)	312 6 3 4 5	IV 10
139,9-40. ult 8 (= IV 23)	314,6-315 ult (kurzer)	IV 10 V 1
141-145,2 (= V 1-2)	319,1-15 (Zusammenfas- sung)	V 1
145,3-146,9 (= V 3)	319,16-321 12	V 1
146,10-149,11 (= V 4)	321 13-325,11	V 1
149 12-151,5 (= V 5)	325,12-328,15	V 1
151,6-34 (= V 6)	328,16-329 7	V 1
	329 8 330 7	V 1 2
151 35-153,35 (= V 7)	330 8 342 8	V 2
153 36-154,1		
154 1-23 (= V 8)	332 9 333 6	V 2
154,24-155 19 (= V 9)	333 6 334 11	V 2
155,20-156 36 (= V 10 Par 1-10)	334 12-335 ult	V 2
156 37-157 7 (= V 10 Par 11)	336 10	V 3
157 8-158 10 (= V 11)	336,10-337 ult	V 3
158,11-159 23 (= V 12)	338 1-340 4	V 4
159,24-ult (= V 13)	340 5 340 16	V 4
160,1-26 (= V 14)	340 17-341 11	V 4
	341 12-342 6	V 4 5
160 27-164,9 (= V 15)	342 7-346,4	V 5
164, 0-167,8 (= V 16)	346,5-350,15 (mit zusätzlichen Details 350,8-10 lat. T. V 16 Par 23 S. 167 2-4)	V 5
167,9-168,33 (= V 17)	350 16-353,10	V 5
	353,11-354 8	V 5 6
168 34-169 16 (= V 18 Par 1-7)	354,9-355,ult	V 6
169 17-170,10 (= V 18 Par 8-14 Anf.)	356,1-357 ult	V 7
170 10-26 (= V 18 Par 14. Anf.-17 Anf.)	358,1-ult (Zusatz 358,8- 14)	V 8
170,26-171 11 (= V 18 Par 17 Forts. 21)	359,1-ult	V 9
171,12-172,21 (= V 18 Par 22-30)	360,1-362,3	V 10
172 22-175,32 (= V 19)	362,4-365,paenult	V 10
175,33-176,34 (= V 20)	365 ult-367 16	V 10
176,35-178,14 (= V 21)	367 16-369 30	V 10

178.15-178.29 (= V 22 Par. 1-4)	369.11-370.3	V 10
178.30-180.2 (= V 22 Par. 5-15)		
180.3-15 (= V 22 Par. 16-18)	370.4-12	V 10
180.16-182.31 (= V 23)	370.13-373.8	V 10
182.32-185.ult (= V 24)	373.9-376	V 10
	379.1-2	VI
186-190.9 (= VI 1 Par. 1-27)	379.3-381.ult (eine gekürzte u. teilw. bear- beitete Wiedergabe)	VI 1
190.10-19 (= VI 1 Par. 28-30)	382.1-6	VI 2
190.30-193.25 (= VI 2)	382.7-385. paenult	VI 2
193.26-28 (= VI 3 Par. 1)		
193.29-194.17 (= VI 3 Par. 2-7)	385.ult-386.16	VI 2
194.18-195.20 (= VI 4)	386.17-387.18	VI 2
195.21-197.8 (= VI 5)	387.18-389.2	VI 2
197.9-35 (= VI 6 Par. 1-6)	389.3-390.5	VI 2
197.35-198.3 (= VI 6 Par. 7)		
	390.6-391.4	VI 2-3
198.4-35 (= VI 7)	391.5-392.16 (teilw. gekürzt)	VI 3
198.36-202.7 (= VI 8)	392.16-394.11	VI 3
202.8-203.8 (= VI 9)	394.12-395.12	VI 3
203.9-205.18 (= VI 10)	395.13-398.6	VI 3
205.19-208.ult (= VI 11)	398.7-401.ult (stark gekürzt, bes. ab lat. T.VI II Par. 20ff.)	VI 3
209.1-2 (= VI 12 Par. 1. Anf.)	vgl. 402.1-4	VI 3
209.2-210.4 (= VI 12 Par. 2-8)		
210.5-ult. (= VI 13)	413.1-404.10	VI 4
211.1-30 (= VI 14)	404.11-36	VI 4
211.31-215.ult (= VI 15 Par. 1-29)	404.17-408.ult	VI 4
216.1-28 (= VI 15 Par. 30-34)	409.1-410.4	VI 5
216.28-217.18 (= VI 16)	410.4. paenult	VI 5
	410.ult-411.4	VI 5-6
217.18-218.2 (= VI 16 Par. 6-9)	411.5-ult	VI 6
218.3-13 (= VI 17 Par. 1-3)	411.ult-412.8	VI 6
218.14-219.16 (= VI 17 Par. 4-10)		
	412.9-ult	VI 6
219.17-232 (siehe 416.5-417)		
233-235.10 (= VII 1)	415 (Zusf., vermutlich v. ar. Uebers. eingel. m. <i>hakā Huruśyuf</i> 'Orosius erzählt')	VII 1

	416,1-4	VII 2
219,17-232 (= VI 18-22)	vgl. 416,5-417 (abweichend, m. zusätzl. Ang.)	VII 2
235,11-239,7 (= VII 2-3)	418-419,11 (stark gekürzt)	VII 3
	419,12-420,4	VII 3,4
239,8-241,13 (= VII 4)	420,4-422 (gekürzt, m. Zus. 421,17-422,4)	VII 4
241,14-243,6 (= VII 5)	423-424,18 (kurzer)	VII 5
	424,19-425,4	VII 5,6
243,7-245,29 (= VII 6)	425,4-426,9 (gekürzt, m. Zusätzen, z.B. 425,11-12)	VII 6
	426,9-13	VII 6
245,30-247,20 (= VII 7)	426,14-428,16	VII 6
	428,16-429,4	VII 6,7
247,21-249,3 (= VII 8)	429,5-430,14 (kurzer)	VII 7
249,4-250,37 (= VII 9 Par. 1-12)	430,15-432,17	VII 7
	432,18-433,5	VII 7,8
251,1-12 (= VII 9 Par. 13-15)	433,6-12	VII 8
	435,1-4	VII 9
251,13-252,12 (= VII 10)	434,1-2 435,5-436,2	VII 8,9
	436,3-6	VI 9
252,13-23 (= VII 11)	436,6-10	VII 9
	436,11-14	VII 9
252,24-253,30 (= VII 12)	436,14-438,2	VII 9
	438,3-7	VII 9
253,31-254,16 (= VII 13)	438,8-10	VII 9
	438,11-15	VII 9
254,17-28 (= VII 14)	438,15-439,2	VII 9
	439,3-440,4	VII 9,10
254,29-256,13 (= VII 15)	440,5-442,5	VII 10
	442,5-443,5	VII 10,11
256,14-257,2 (= VII 16)	443,6-444,11	VII 11
	444,12-15	VII 11
257,3-36 (= VII 17)	444,16-445,3	VII 11
	445,2-6	VII 11
257,37-258,7 (= VII 18 Par. 1-2)	445,7-14	VII 11
258,8-11 (= VII 18 Par. 3)	445,15-16, 19-20	VII 11
	445,16-19	VII 11
258,12-17 (= VII 18 Par. 4-5)	446,1-2; 447,6-7	VII 11,12
	447,1-5	VII 12

	447 7-11	VII 12
258 18-26 (= VII 18 Par 6-8)	447 11 16 (gekürzt)	VII 12
	447 17-20	VI 12
258 27 37 (= VII 19 Par 1-5)	447 21 448 7	VII 12
	448 8-2	VII 12
259 1-13 (= VII 19 Par 3-5)	448 13-15 (gekürzt)	VII 12
	448 16-20	VII 12
259 14-27 (= VII 20)	449 1-5 (gekürzt)	VII 12
	449 6-9	VII 12
259 28-ult (= VII 21 Par 1-3)	vgl. 449 9-10, 450 1	VII 12
	449 10-ult	VII 12
	450 1-5	VII 12
260 1-12 (= VII 21 Par 4-6)	450 6-9	VII 12
	450 9-13	VII 12
260 13-262 19 (= VII 22)	450 14-451 8 (gekürzt)	VII 12
	451 9-13	VII 12
262 20-263 13 (= VII 23)	451 13-452 10	VII 12
	452 11-13	VII 12
263 14-15 (= VII 24 Par 1 Anf.)	452 13 (gekürzt)	VII 12
263 16-17 (= VII 24 Par 1 Schl.)		
	452 14-17	VII 12
263 18-27 (= VII 24 Par 2-3)	452 17-24	VII 12
	452 25-453 3	VII 12
263 28 35 (= VII 24 Par 4)	453 3-7	VII 12
	453 7-11	VII 12
263 36-266 16 (= VII 25)	453 12-456 10	VII 12
	456 11-14	VII 12
266 17-274 17 (= VII 26-29 Par 4)	457-461 10 (abweichend)	VI 13
274 17-20 (= VII 29 Par 5)	461 11 14	VII 13
	461 14-462 1	VII 13
274 22 275 36 (= VII 29 Par 6-18)		
275 37 276 3 (= VII 30 Par 1)		
276 3-26 (= VII 30 Par 2-6)	462 1 12	VII 13
	462 13-16	VII 13
276 27 277 4 (= VII 31)	462 17-463 3	VII 13
277 5-7 (= VII 32 Par 1)		
	463 4-14	VII 13
277 8 18 (= VII 32 Par 2-4)	463 ult 464 6	VII 13
	464 6-7	VII 13
277 18-22 (= VII 32 Par 5)	464 8-9	VII 13
277 22-32 (= VII 32 Par 6-8, Anf.)		

277,32-278,25 (= VII 32 Par 8, Schluss-Par 14)	464,10-465,5	VII 13
278,26-29 (= VII 32 Par 15)		
	465,6-10	VII 13
278,30-281,17 (= VII 33)	465,11-466 (m Auslassungen)	VII 13
281,18-301 (= VII 34-43)		

Abweichungen und Zusätze des arabischen Orosiustextes

I

Im arabischen Orosias folgt auf den geographischen Teil von Orosias I 1, 24³⁷ ein zusätzliches Kapitel³⁸ über die Meere, Inseln, Berge, Länder, Distrikte und Flüsse. Der arabischen Übersetzer lässt die einzelnen Namen aus und erwähnt nur ihre Anzahl, weil sie 'im Arabischen nicht bekannt seien'³⁹. Nur die Flüsse werden namentlich genannt und im Einzelnen beschrieben⁴⁰. — Der arabische Text bezieht sich zu Beginn des Kapitels auf den Bestand (*ma wuǧdu*) in den Registern (*al-taǧwīd*) von Iulius Caesar, welche von Nicodorus *niqwaḥst* ⁴¹ Didymus < dydmh > Theodotus (verschrieben zu < twlwt > ⁴²) und Polyermes < baryth > ⁴³ zusammengestellt worden seien. Dieses Kapitel entstammt, wie schon G. Levi della Vida⁴⁴ festgestellt hat, der *Cosmographia Iulii Honorii*⁴⁵. Dieses Werk, welches in drei Rezensionen vorliegt, wovon die jüngste nicht später als in das 5. Jahrhundert zu datieren ist⁴⁶, hat auch in das oben bereits genannte *Chronicon Albiense*⁴⁷ sowie in die *Historia*

³⁷ Übersetzt von Yves Janvier: *La géographie d'Orose* (Paris 1982) 35, 57.

³⁸ Ed. Baqaiwī: 1381.

³⁹ Ed. Baqaiwī: 73-12.

⁴⁰ Ed. Baqaiwī: 74, 16-18.

⁴¹ Das lateinische Original des Iulius Honorius *et alii* hat die Varianten Nicodorus, Nicodorus und Nicodorus (*RE* 19, Sp. 626). Im Auszug des *Chron. on Albiense* P. 129 col. 1125 A hat die Lesart Nicodorus, welche am besten mit dem Arabischen übereinstimmt. Ohne das hier auf diesen Detail auf eine literarische Abhängigkeit geschlossen werden kann (vgl. oben S. 203).

Weitere Varianten enthält die *Historia Ps-Isidori* (s. Anm. 58).

⁴² Oder Theodotus. Levi della Vida: *La traduzione*, 269 las im Arabischen < twlwt >.

⁴³ Levi della Vida: *La traduzione*, 69; auch Ponsichius. Der lateinische Text des Iulius Honorius und das *Chronicon Albiense* haben Polyermes.

⁴⁴ *La traduzione*, 269.

⁴⁵ Ed. A. Riese: *Cosmographia Iulii Honorii* (Heidelberg 1878; Nachdr. Hildesheim 1964) 71, 55 (im Arabischen fehlt der Schluss von S. 55-55).

⁴⁶ Siehe Kobitschek: *Art. Iulius Honorius* in *RE* 19, 191¹ 614-622 bes. 626-90.
S. zu diesem Anm. 36.

Pseudosudoriana Eingang gefunden⁵⁸. Der dortige geographische Text gibt die *Cosmographia* des Iulius Honorius gekürzt wieder, so dass beide somit, als Vorlage des arabischen Orosius ausscheiden⁵⁹. Ferner ist somit deutlich, dass die *Cosmographia* in Spanien verbreitet war und gleichfalls dem wohl in Spanien ansässigen lateinischen Bearbeiter von Orosius Geschichtswerk zugänglich war.

II

Auch das auf den geographischen Zusatz ziemlich abrupt folgende Stück biblischer Geschichte von der Schöpfung der Welt in sieben Tagen, von Adam bis Noah⁶⁰ und von Noah bis Abraham⁶¹ finden wir nicht im Lateinischen, wo statt dessen ein geschichtstheologischer Teil mit einer Rückblende auf die Zeit nach Ninus, den ersten assyrischen König folgt⁶². Der arabische Orosius folg hier in der Reihenfolge und im Aufbau seiner Zusätze Isidors *Chronica maiora*⁶³. Diese hat auch das folgende Stück biblischer Geschichte⁶⁴ geprägt. Wir finden hier unter Einbeziehung der Chronologie des Isidor von Sevilla⁶⁵ und des biblischen Materials (vermutlich nach der Vulgata und *Vetus Latina*) folgende Geschichten des Alten Testaments gestreift: Levi, Isaak und Jakob⁶⁶ (vgl. Gen 13ff.) Josua⁶⁷, Othniel⁶⁸ (vgl. Jud 3), Ehud⁶⁹ (vgl. Jud 3 15ff.), Deborah (vgl. Jud 4), Gideon⁷⁰ (vgl. Jud 6ff.), Abimelek (vgl. Jud 9), Thola und Jarh⁷¹ (vgl. Jud 10), Jephthah⁷² (vgl. Jud 11), EHzam⁷³ (vgl. Jud 12 8-10), Abdon⁷⁴ (vgl. Jud 12 13-15), Simson (vgl. Jud 13-16, 17) und die bösen Taten der Söhne Hophni und Pinehas sowie die Bundeslade bei den

⁵⁸ Vgl. Levi della Vida: *The transmission* 200.

⁵⁹ Vgl. noch oben S. 27f.

⁶⁰ Ed. Badawi 87-88.

⁶¹ Ed. Badawi 88-93.

⁶² Orosius I 2 Par. 106 Schluss, I 4 ed. Zangemeister 16,6-17,1ff.

⁶³ Ed. Mommsen 426ff.

⁶⁴ Ed. Badawi 94, 17-29.

⁶⁵ Vgl. unten S. 219f.

⁶⁶ Ed. Badawi 95-97a, im lateinischen Text nicht behandelt (vgl. I 6-8, wo 16 lediglich Sodom und Gomorra erwähnt werden).

⁶⁷ Ed. Badawi 105.

⁶⁸ Ed. Badawi 106, 1-12.

⁶⁹ Ed. Badawi 108, 3ff.

⁷⁰ Ed. Badawi 109, 1-3.

⁷¹ Ed. Badawi 109 paenult. 112.

⁷² Ed. Badawi 113, 11-114.

⁷³ Ed. Badawi 114, 3-14.

⁷⁴ Ed. Badawi 114, 5, 16-20, 21.

⁷⁵ Ed. Badawi 11, 1.

⁷⁶ Ed. Badawi 10, 8-17.

⁷⁷ Ed. Badawi 10, 5, 17-9.

Pharistern⁷⁹ (vgl. 1 Sam 15) Samuel und Saul (Tahit⁸⁰ (vgl. 1 Sam 8ff), David⁸¹ (vgl. 1 Sam 16ff), Salomon⁸² (vgl. 1 Reg 1ff), Jerobeam⁸³ (vgl. 1 Reg 1 ff), Abiam⁸⁴ (vgl. 1 Reg 5 18), Asa⁸⁵ (vgl. 1 Reg 15 9-24), Nadab⁸⁶ (vgl. 1. Reg. 15 25-32), Baesa, Jehu, Elia, Sami, Omri, Ahab, Elia, Elisa⁸⁷ (vgl. 1 Reg 15 33ff-16ff), Ahasja⁸⁸ (vgl. 2 Reg 8 25ff), Athalia⁸⁹ (vgl. 2 Reg 11), Joas⁹⁰ (vgl. 2 Reg 12f), Amasja⁹¹ (vgl. 2 Reg 24), Menahem, Pekahja und Pekah⁹² (vgl. 2 Reg 15), Jotham⁹³ (vgl. 2 Reg 15 32-38), Ahas⁹⁴ (2 Reg 16), Hiskia⁹⁵ (vgl. 2 Reg 18f), Manasse⁹⁶ (vgl. 2 Reg 21 ff), Amon⁹⁷ (vgl. 2 Reg 21 19-26), Josia⁹⁸ (vgl. 2 Reg 22), Joahas und Jojakim⁹⁹ (vgl. 2 Reg 23 3 ff-24), Zedekia¹⁰⁰ (vgl. 2 Reg 24 18ff), Haggai und Sacharia¹⁰¹ (vgl. die entsprechenden prophetischen Bücher des Alten Testaments). Zum Schluss wird ¹⁰² auf die Makkabäer verwiesen. Darnach ereignete sich, was im Buch der Makkabäer berichtet wird.

III

Den oben aufgezählten Kapiteln aus dem Alten Testament hat der lateinische Redaktor des arabischen Orosius-Textes an folgenden Stellen die Chronologie des Isidor von Sevilla (*Chronica maiora*) zugrundegelegt:

Arab I 47-9 Weltjahr 3434 = Geburt Josephs, Jakob 90 Jahre a.l. = Isidor Nr. 39

97 paena (= Weltjahr 3544 = Tod Josephs im Alter von 110 Jahren = Isidor Nr. 42

- ⁷⁹ Ed. Budawi. 124 19-125
- ⁸⁰ Ed. Budawi. 126 35-16
- ⁸¹ Ed. Budawi. 135 17-139 2
- ⁸² Ed. Budawi. 139 3 14 15
- ⁸³ Ed. Budawi. 141 16-143 31
- ⁸⁴ Ed. Budawi. 144 7 1
- ⁸⁵ Ed. Budawi. 144 13-19
- ⁸⁶ Ed. Budawi. 144 20-145 2
- ⁸⁷ Ed. Budawi. 145 3-146 2
- ⁸⁸ Ed. Budawi. 146 16-150 7
- ⁸⁹ Ed. Budawi. 150 4-151 2
- ⁹⁰ Ed. Budawi. 151 3-152 4
- ⁹¹ Ed. Budawi. 152 5-153 8
- ⁹² Ed. Budawi. 153 9-154 16
- ⁹³ Ed. Budawi. 154 7-156 3
- ⁹⁴ Ed. Budawi. 156 4-157 2
- ⁹⁵ Ed. Budawi. 159 5-16 5
- ⁹⁶ Ed. Budawi. 161 18-162 9
- ⁹⁷ Ed. Budawi. 171 1-9
- ⁹⁸ Ed. Budawi. 171 16-172 3
- ⁹⁹ Ed. Budawi. 172 4-173 7
- ¹⁰⁰ Ed. Budawi. 173 8-174 6
- ¹⁰¹ Ed. Budawi. 179 1-13
- ¹⁰² Ed. Budawi. 179 14

- 101.5 Weltjahr 3688 — Zeit des Moses — Ende des 144-jährigen Frondienstes der Israeliten in Ägypten = Isidor Nr. 44
- 105.11f. Weltjahr 3755 — Tod des Josua (regierte über Israel 37 Jahre) = Isidor Nr. 59
- 106.5f. Weltjahr 3765 — Tod des Othniel (regierte über Israel 40 Jahre) = Isidor Nr. 61 (abweichendes Weltjahr 3795 vermutlich wegen arabischen Überlieferungsfehler vor)
- 108.4f. Weltjahr 3875 — Tod des Ehud (regierte über Israel 80 Jahre) Isidor Nr. 65
- 109.3f. Weltjahr 3915 — Tod der Debora (regierte über Israel 40 Jahre) = Isidor Nr. 73
- 110.3 Weltjahr 3955 — Tod des Odoneon (regierte über Israel 40 Jahre) Isidor Nr. 77
- 113.5 Weltjahr 3959 — Tod des Abimelek (regierte über Israel 3 Jahre) = Isidor Nr. 81
- 114.5f. Weltjahr 3981 — Tod des Thola (regierte über Israel 33 Jahre) Isidor Nr. 83
- 114.13f. Weltjahr 4003 — Tod des Jair (regierte über Israel 22 Jahre) = Isidor Nr. 86
- 116.12f. Weltjahr 4009 — Tod des Jennah (regierte über Israel 6 Jahre) Isidor Nr. 89
- 117.6f. Weltjahr 4016 — Tod des Ibzam (regierte über Israel 7 Jahre) Isidor Nr. 92
- 120.0f. Weltjahr 4024 — Tod des Abdon (regierte über Israel 8 Jahre) Isidor Nr. 94
- 121.7f. Weltjahr 4044 — Tod des Sanson (regierte über Israel 20 Jahre) = Isidor Nr. 98
- 126.5f. Weltjahr 4129 oder 4132 — Tod des Samuël (regierte über Israel 40 Jahre) = Isidor Nr. 104
- 135.19f. Weltjahr 4164 — Tod des David = Isidor Nr. 107
- 135.4f. Weltjahr 4204 — Tod des Salomon (regierte über Israel 40 Jahre) = Isidor Nr. 111
- 141.17f. Weltjahr 4331 — Tod des Jerobeam (regierte über Israel 17 Jahre) = Isidor Nr. 113
- 144.6f. Weltjahr 4224 — Tod des Abiam (regierte über Israel 3 Jahre) = Isidor Nr. 117
- 144.15f. Weltjahr 4365 — Tod des Asa (regierte über Israel 41 Jahre) = Isidor Nr. 119
- 146.9f. Weltjahr 4290 — Tod des Jehu (Jahusafat) (regierte über Israel 25 Jahre) = Isidor Nr. 121 (Josaphat)
- 148.17f. Weltjahr 4299^{ED2} — Tod des Ahasja = Isidor Nr. 125

- 150,10f. Weltjahr 4306 — Tod des Athalia (regierte über Israel 7 Jahre) = Isidor Nr. 127
 151,5f. Weltjahr 4346 — Tod des Joas (regierte über Israel 40 Jahre) = Isidor Nr. 130
 152,11, Weltjahr 4375 — Tod des Amazja (regierte 29 Jahre) = Isidor Nr. 134
 153,13-15 Weltjahr 4427 — Tod des Usia (regierte über Israel 57 Jahre) = Isidor Nr. 135
 155,11-13 Weltjahr 4443 — Tod des Jotham (regierte über Israel 16 Jahre) = Isidor Nr. 142
 156,10f. Weltjahr 4459 — Tod des Ahas (regierte über Israel 16 Jahre) = Isidor Nr. 145
 159,9-11 Weltjahr 4488 — Tod des Hiskia (regierte über Israel 29 Jahre) = Isidor Nr. 148
 161,21-23 Weltjahr 4543 — Tod des Manasse (regierte über Israel 55 Jahre) = Isidor Nr. 151
 171,5f. Weltjahr 4555 — Tod des Amon (regierte über Israel 12 Jahre) = Isidor Nr. 155
 173,10 Weltjahr 4609 — Tod des Zedekia (regierte über Israel 11 Jahre) = Isidor Nr. 163

IV

Auch im nachfolgenden, nichtbiblischen Teil hat der lateinische Redaktor den Orosiustext mit Isidor von Sevilias *Chronica maiora* kombiniert und hierbei dessen Zählung nach Weltjahren übernommen. Er hat dabei weitere Quellen mit herangezogen. Um einen konkreten Eindruck zu bekommen, seien sie hier in Übersetzung vorgelegt:

Arab. I 101,7-14. In dieser Zeit⁹³ lebte Prometheus, dem man in der Buchern die Erfindung der Wunder zuschreibt⁹⁴. Die Erfindung an seine Herkunft und an seinen Namen hörte auf zu bestehen, da sie für (unser) astrologisches Wissen nicht (mehr) deutlich ist⁹⁵. Sein Enkel Mercurius zeichnete sich in verschiedenen Wissenschaften aus. Nachdem er gestorben war brachte man ihn mit den Gotzen (*tal-mann*) in Verbindung⁹⁶. In jener Zeit war der erste, welcher Wein anbaute ein Mann namens Heracles <yrġl>⁹⁷ — ⁹⁸In jener Zeit erbaute <ġbrs> (= Cecrops), der König der Griechen (*ar Rām al-Ġinqiyn* — die Stadt Athen) zu welcher die Athenen a-

⁹³ So während des 144-jährigen Fremdenjokes der Israeliten in Ägypten.

⁹⁴ Isidor *Chron. mai.* Nr. 45.

⁹⁵ Isidor *Chron. mai.* Nr. 47.

⁹⁶ Vgl. Isidor *Chron. mai.* Nr. 38. *Vitis in Graecia inventa*.

⁹⁷ Isidor *Chron. mai.* Nr. 49 (der arabische Übersetzer gibt den Schluss nicht genau wieder).

Atanasiyunt) gehören.¹⁰⁷ 108 Er (war) der erste, der dem Götzen Jupiter einen Stier opferte. Er verpflichtete die ihm Gehorsamen dazu, ihn zu verehren.¹⁰⁸

= Jupiter ist ein Götze mit dem Namen ganzender (Planet) Jupiter.¹⁰⁹

109 Damass erfinden < hrmfws > (= Coretes) und < frwnys > (= Corybantes) verschiedene Musikarten für das Komponieren von Liedern und Regeln für verschiedene Arten von Musikinstrumenten und Blasinstrumenten.¹¹⁰

109,14-21. 111 In jener Zeit lebte der Arzt Apollo. Er war der erste Arzt. Auf ihn wird die Wissenschaft der Medizin zurückgeführt.¹¹¹ Er gehörte zu den Nachkommen der < sgnsh > (= Senn)¹¹² welche zu den Griechen gehörten.

112 In jener Zeit wurde die Überlieferung ersonnen, welche beschreibt, wie der Leiter der Schmiede in Rom, genannt Daedalus und sein Sohn Icarus Flügel aus Federn machten und damit tatsächlich geflügelten sind.¹¹³

113 In jener Zeit war der erste König der Römer (lat. Roma Latiniya) in Italien ein Mann namens < hmq > (= Picus), der Sohn des Saturnus stms, eines Sohnes von < hwb >.¹¹⁴ Der (genannte) Vater von ihm ist derjenige, von dem die Römer behaupten, dass er der Götze Saturn ist, welchen die Römer während der Heidenzeit eine Zeitlang unter dem Namen leuchtender (Stern) Mars verehrt haben.

112,14-18. 115 In jener Zeit wurde die Stadt Tarsus erbaut.¹¹⁵ 116 Während dieser ereignete sich die bekannte Geschichte (samsa haburu¹¹⁷) von dem berühmten (al-failasuf) Orpheus < rfws >.¹¹⁸ 119 außerdem die Geschichte von dem Meister der Musikwissenschaft, nämlich im Ordnen der Melodien und Komponieren der Lieder berühmten < thalt >.¹¹⁹ 120 In jener Zeit erfand der berühmte (al-lutafut) Mercurius < mrkw > die Laute für (das Vertragen) eines Liedes.¹²⁰

114,18-115,2. Während seiner (wie des Richters Jephthah) Zeit hat Cadmus < kdm > der Sohn des < mtrsh > des Sohnes von < sh n > eines Sohnes von Saturnus stms, des Sohnes von Noah, das Alphabet der lateinischen (1) 121 Sprache zusammengestellt und festgelegt. Es existierte vor ihm

¹⁰⁸ Isidor Chron. mai. Nr. 50.

¹⁰⁹ Vgl. Isidor. Etym. V 36: quantum ab stercore jovis quam Phaethonem ... quatenus ex leuchtens ... erat.

¹¹⁰ Isidor Chron. mai. Nr. 51.

¹¹¹ Isidor Chron. mai. Nr. 74 vgl. Isidor. Etym. V 7910 (Hs B) und IV 3.

¹¹² Vgl. Isidor Chron. mai. Nr. 133 regnumque Sennorum.

¹¹³ Isidor Chron. mai. Nr. 75.

¹¹⁴ Isidor Chron. mai. Nr. 76. Hac aetate primus regnat Latinus Picus, qui fertur fuisse Saturni filius.

¹¹⁵ Isidor Chron. mai. Nr. 76.

¹¹⁶ Vgl. auch in allen Details ebenfalls Isidor Chron. mai. Nr. 79. Orfeus Thracius unusque magister Hercules artis musicae inventores clari habentur.

¹¹⁷ Vgl. den Parallelausdruck kdm haburu, ed. Badawi 120, 8.

¹¹⁸ In der arabischen Textausgabe steht < rfws >.

¹¹⁹ Vgl. Isidor Chron. mai. Nr. 74 Etym. II 22, 6.

¹²⁰ al-lutaf al-lutaf: vgl. aber Isidor. Etym. I 3, 6. Cadmus Agenoris filius Graecas litteras a Phoenice in Graeciam decem et septem primos attulit ... ferner Isidor Chron. mai. Nr. 62.

noch nicht. In jener Zeit lebte in Lande der Griechen der bekannte Catmus < k t mws >. Er lehrte die Griechen das griechische Alphabet, es wird auf ihn zurückgeführt.¹¹⁵ In jener Zeit waren in ihrem Land < hrsqls > (= Chinas) und < swa > (= Antion) berühmt, zwei Männer, auf die die Musikwissenschaft zurückgeführt wird, nämlich das Verfassen von Melodien und das Komponieren von Liedern.¹¹⁶

120.18-121.4 (Während der Regierung des Richters Abdon) ereignete sich die Geschichte von Aeneas < n's >, des lateinischen Königs, der ganz Italien in Aufruhr brachte, sie (ist) in den Büchern (erwähnt). Gemeint sind die Kriege, wovon sich Vergilius¹¹⁷ < frqys > in seinen allgemein bekannten Gedichten ausserte.¹¹⁸ Unter der Leitung dieses Aeneas ereigneten sich während eines Zeitraumes von drei Jahren all die Angriffe, Morde und qualvollen Kriege, die so bekannt und so viel beschrieben worden sind, dass sie nicht mehr beschrieben zu werden brauchen. 121 Wir haben auch eine Beschreibung der qualvollen Kriege des Philippas, des makedonischen, 'as < šgyy > (Königs der Griechen unterlassen. J.h. der Kriege, die ganz Asien und Griechenland umfassen.

124.4-18¹¹⁹ 'Denn die Griechen verfertigten, als sie während ihrer 10-jährigen Belagerung (Troja) nicht (erobert) konnten, eine grosse Pferdefigur von Holz, welche hoch war und sich auf Rädern bewegen liess. In ihr brachten sie 500 Krieger an. Darauf gab ihnen ihr Vorgesetzter¹²⁰ den Auftrag, ihn (selbst) mit schmerzhaften Peitschenschlägen zu züchtigen. Da schlugen sie ihn, liessen ihn mit der (Pferde-)figur zurück und gingen weg um ihre Schiffe zu betreten und ihre Regimenter darauf vorzubereiten, die Rückkehr in ihr Land vorzutauschen. Als nun die Einwohner der Stadt (Troja) herauskamen,

¹¹⁵ Isidor *Etym.* V 39.10: Catmus litteras Graecis dedit.

¹¹⁶ Isidor *Chron. min.* Nr. 63.

¹¹⁷ Vgl. Vergil *Aeneas*.

¹¹⁸ Linkö in der arab. Hs.

¹¹⁹ Hier wird ausdrücklich die Geschichte vom trojanischen Pferd erzählt. Zu den klassischen Quellen hierüber vgl. Margaret R. Schabas: *The legend of the Trojan Horse* (New York, London 1968, 1970). Der arabische Chronist folgt mit einigen Modifikationen der Version des Vergil *Aeneas* II 59ff. Die bei ihm beschriebene Geschichte des Fall Trojas wird im lateinischen Orosius nur gestreift (vgl. *Chron.* 5.9, wie es in Details verschieden ist in Diezels Rezension 1990 n. Chr. vgl. *Chron.* 65, s. die engl. Übersetzung in R. M. Frazar: *The Trojan War. The Chronicle of Orosius and the Phrygia* (Bloomington und London 1968). Buch V, 9ff. Siehe ferner Dares Phrygius (s. Hs. vgl. *Chron.* 66 ff.) und in dessen arabischen Bearbeitungen, vgl. Jürgen Siehlmann: *Anon in Historia Trojana Dares Phrygiensis* (Untersuchungen und kritische Ausgabe Rattgen, Düsseldorf 1968).

¹²⁰ Bei Vergil ist es Sinon, der sich selbst verstümmelt. Die Varianten des arabischen Orosius lassen sich nicht in der nachhomerschen Überlieferung über Troja Fall (vgl. *RE* Art. Sinon, Rich. Heinze: *Vergils epische Technik*, Darmstadt 1972 ff. 63ff., 79ff.) nachweisen. In der arabischen Version erscheinende arabische Sinon-Figur als Priester des Pferdegotzenbildes, dieser sei seinem Augenbericht an die Trojaner zufolge als Strafe für seine Voraussage, dass Troja unentnehmbar sei, von seinen eigenen Landsleuten zusammengeschlagen worden.

finden sie die (Pferde-)Figur und vor ihr den zusammengeschlagenen Mann (Dieser) antwortete ihnen auf ihre Frage: Diese Figur ist ihr Götzenbild, welches sie verehren — zuvor hatten (die Griechen, in listiger Weise den Anschein gegeben, es zu verehren — und ich bin sein Diener und Priester. Nachdem sie mich dazu genötigt hatten, sie über seine (des Götzenbildes) Aussage zur Lage der Stadt aufzuklären, informierte ich sie über seine (Aussage), dass (Troja) uneinnehmbar und unbezwingbar sei. Darauf wurden sie deswegen wütend über mich und schlugen mich wie ihr sehr kenntlich, während er (doch) bei ihnen angesehen und bekannt war. Er fuhr fort: Daraufhin fürchteten sie den Zorn ihres Gottes, da sie mich zusammengeschlagen zurückgelassen¹ hatten, dann es (das Götzenbild) und mich aufgegeben haben und in ihr Land zurückgekehrt waren. Ich kann euch darüber informieren, dass (das Götzenbild) eine wahrhaftige Gottheit ist. Wenn ihr es ehrt, hilft es euch gegen (die Griechen) und bestimmt ihren Untergang'. Da freuten sich (die Trojaner) hierüber, nahmen hierauf die (Pferde-)Figur und zogen sie auf ihren Rädern, bis sie die Stadt erreichten. Da das (Stadt-)Tor nicht geräumig genug hierfür war, schlugen sie hierfür eine Bresche in die Mauer. Als es nun Nacht geworden war, naherten sich diejenigen (wieder), welche ihre Rückkehr in ihre Heimat vorgetäuscht hatten.

135.19.24: '(Die Anzahl) der Jahre bis zum Ende der Zeit Davids betraufte sich auf 4164 Jahre¹²⁶.¹²⁷ Zu seiner Zeit gab es unter den Israeliten Propheten, nämlich Gad <gā>¹²⁸ Nathan¹²⁹ und <hādī> (= Asaph¹³⁰).¹³¹ In jener Zeit erbaute Dido Karthago in Afrika.¹³² Damaskios, der italienische (d.) Dichter <myrs> der Sohn des Marcan <mr̄gywn> und damals begann die Herrschaft der griechischen Lakedamonier (ar-Rūm a <lsdmwnyyn>), welche zu den Griechen gehörten.¹³³

144.1f: Zu seiner (sc. Jerobeams) Zeit lebte die weise Sybille, welche in den Büchern der Gelehrten (*al-falasifa*) beschrieben wird. Von ihr stammen Gedichte und (verschiedene) Arten von Weissagungen und Wissenschaften.¹³⁴

161.6: Zu seiner (des Hiskia) Zeit lebte in Italien der berühmte <šn'īš> (= Senatus).¹³⁵

¹²⁶ *Irādū minī*. Badawi rekonstruiert das ihm zufolge in der Hs zerstörte Wort als *rakaw*, wozu jedoch die nachfolgende Präposition *min* nicht paßt.

¹²⁷ Isidor, *Chron. mai.* Nr. 107.

¹²⁸ Isidor, *Chron. mai.* Nr. 110 vgl. *Erim.* V 39.13 (Hs. BC).

¹²⁹ 2 Sam. 24.11f.

¹³⁰ 2 Sam. 7.12. 1 Chron. 17.

¹³¹ Vgl. 1 Chron. 16.

¹³² Isidor, *Chron. mai.* Nr. 109 vgl. *Erim.* V 39.11.

¹³³ Vgl. Isidor, *Chron. mai.* Nr. 105-106: *Lacedaemoniorum regnum innotuit atque in Graecia; Homerus (poeta primus) fuisse putatur*.

¹³⁴ Vgl. Isidor, *Chron. mai.* Nr. 116: *Sybilla entra innotuit habetur*.

¹³⁵ Vgl. Isidor, *Chron. mai.* Nr. 150.

171.12-15 (Zu jener Zeit war König) der Lateiner (ein Mann) namens Tarquinius Priscus < trqwynwš > brqws. Er war es, der die Königsherrschaft in Rom festigte und ausschliesslich die Könige mit dem purpurnen Gewand auszeichnete. Sein Verhalten — war gerecht. Er hob die Zersplitterung der Lateiner auf und sorgte für Einmütigkeit unter ihnen. Seine Herrschaft dauerte 30 Jahre¹³⁸.

172.4-5 Zu seiner (des Josia) Zeit gab es unter den Propheten den Propheten Jeremia < jrmj > den Sohn des Hilkia < ġy > aus < h'rw >.¹³⁹

172.7-19 'Zu seiner (des Jojakim) Zeit lebten die Propheten Daniel, der Sohn des Ahd eines Sohnes des Amos < mwn > des Sohnes von Manasse < mns > < grx > (= Azarias) und < mywl > (= Misahel) < brwš > der Sohn des < brmj > eines Sohnes von Jojakim, des Sohnes von Hilkia. Die mit ihnen¹⁴⁰ zusammenhängenden bekannten Geschichten ereigneten sich in der Stadt Babel.¹⁴¹

175.1-5 'Die Erbauung Roms fand — entsprechend der Äusserung des Orosius¹⁴² — vor jener Zeit und zu einem geringen Teil in der Zeit des Hilkia des Königs von Juda statt¹⁴³. Aber wir haben jenes auf diese Stelle verschoben, weil die Nachrichten über die Könige Judas (hierzu) in Beziehung stehen.

177.21-ult. Darauf wendet sich der Bericht den Israeliten zu, sie befanden sich 70 Jahre in babylonischer Gefangenschaft¹⁴⁴ und kehrten aus ihr (in ihre Heimat) zurück im zweiten Jahre der Regierung des Darius < d'ry >¹⁴⁵ welcher nach Cyrus < grx > die Herrschaft über die Perser übernommen hatte. Seine Herrschaft dauerte 23 Jahre¹⁴⁶.

178. Darius herrschte über das Reich der Perser 23 Jahre. (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 4710 Jahre.¹⁴⁷ Im (ersten) Jahr seiner Herrschaft verwirklichte sich die Rückkehr der Juden nach Jerusalem. Denn sie beendeten (ihren) 70-jährigen (Aufenthalt), welche der

¹³⁸ Eine Lücke in der arab. Hs.

¹³⁹ Vgl. Isidor *Chron. mai.* Nr. 156 (kurzer u. teilweise abweichend).

¹⁴⁰ Vgl. Isidor *Chron. mai.* Nr. 159.

¹⁴¹ *al-hind* ed. Bogaart 172.6 hat *qibad*.

¹⁴² Vgl. Isidor *Chron. mai.* Nr. 162. Tunc Daniel, Ananias, Azarias et Misahel in Babylone claustrantur.

¹⁴³ Vgl. Orosius II 4 Par. 1-50. Zangemeister 38.4ff. II 4 steht nicht in der arabischen Übersetzung (s. oben die Synopse).

¹⁴⁴ Seiner Zeit des Zedekia vgl. Isidor *Chron. mai.* Nr. 156. Zeit des Ahas dessen Tod in das Weltjahr 4459 verlegt wird, während Iiskas Tod in Nr. 158 an das Weltjahr 4438 verlegt wird.

¹⁴⁵ Vgl. Isidor *Chron. mai.* Nr. 167.

¹⁴⁶ Isidor *Chron. mai.* Nr. 171.

¹⁴⁷ Isidor *Chron. mai.* Nr. 70 abweichend 33 Jahre.

¹⁴⁸ Isidor *Chron. mai.* Nr. 170 bemerkt das Weltjahr 4713 und als Regierungszeit des Darius 23 Jahre.

¹⁴⁹ Vgl. Esra I 1-11.

Prophet Jeremia¹⁴⁹ ihnen verkündigt hatte als (Dauer ihrer Gefangenschaft) bis zu ihrem Abschied mit dem Auszug aus der Gefangenschaft bei Nebukadnezar. Unter Darius verwirklichte sich ihre Rückkehr. Dem Cyrus, dem König der Perser vor ihm, hatte Gott im ersten Jahr seiner Herrschaft zu grossem Ansehen verholfen¹⁵⁰, worauf er aus eigenen Stücken an alle Bewohner seines Reiches folgendes Schreiben richtete: Cyrus, der König der Perser berichtet folgendes: Der Herr, der Gott des Himmels, hat mir die Herrschaft über die Welt übertragen. Er hat mir befohlen, sein Haus (Tempel) in der Stadt Jerusalem im Lande Juda aufzubauen. Wer unter euch zu ihren Einwohnern gehört, sei zu ihr zurückkehren und das Haus des Herrn, des Gottes von Israel, aufbauen. Sein Geist ist mit ihm, denn es ist Gott, der in Jerusalem ist. Darauf verpflichtete er seine Untertanen, ihnen mit Geld, Nahrung und allem für sie Gutem zu helfen. Er übergab ihnen die goldenen und silbernen Geräte, welche sich Nebukadnezar in Jerusalem angeeignet hatte. Dann kehrten sie nach Syrien zurück und begannen mit dem Bau des (Gottes) Hauses.¹⁵¹ „Da wandten sich gegen sie einige ihrer Feinde, machten sie bei dem König der Perser verhasst“¹⁵² und versetzten ihn in Furcht vor denen, die in jener Stadt sich ihm widersetzen. Sie erinnerten ihn an etwas, was durch ihre Vorfahren geschehen war und verzögerten daher die Fortsetzung des Baues bis zum 7. Jahr der Herrschaft des Darius. Doch sollte sich das durch die Prophetenzeugen ausgesprochen¹⁵³ Wort Gottes verwirklichen!¹⁵⁴

182.3.7 Xerxes < xšys > regierte 20 Jahre¹⁵⁵ (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende der Zeit des Xerxes, des Sohnes von Darius, beläuft sich auf 4722 Jahre¹⁵⁶). Während seiner Zeit lebten in Athen die berühmten Persönlichkeiten Aeschylus < ašwš, hšy rws > = Pindarus und Sophocles, von welchen die Trauergedichte stammen¹⁵⁷.¹⁵⁸ Zu seiner Zeit lebte Herodot < hrwds >, der Verfasser der Geschichten.¹⁵⁹

187.6-188.12 (Wir wollen uns) dem Herrscher der Perser nach Xerxes (zuwenden), nämlich seinem Sohn Artaxerxes < rššys >. Er regierte 40 Jahre. Das achte Kapitel aus Teil II Artaxerxes, der Sohn des Xerxes regierte 40 Jahre (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 4762 Jahre¹⁶⁰).¹⁶¹ Zu seiner Zeit erneuerte der Prophet Esdra < zyr >

¹⁴⁹ Vgl. Anm. 144 u. 145 und Jerem. 25.12, 29.10.

¹⁵⁰ a. a. ōhā, oder ist hier entsprechend Esra 1.1 *qārrāhu* dazu angespornt, (dass er aus eigenen Stücken) zu verbessern.

¹⁵¹ Vgl. Esra 4.

¹⁵² *wa-haggaduhum*, ed. Badawi 178.3 hat nicht passendes *wa-hagaduhum*.

¹⁵³ *šāh* *hron mā* Nr. 173 vgl. auch Anm. 147.

¹⁵⁴ S. die Liste der Weltjahre. Allerdings hat Isidor *Chron. mai* Nr. 173 4731.

¹⁵⁵ Isidor *Chron. mai* Nr. 174.

¹⁵⁶ Isidor *Chron. mai* Nr. 175.

¹⁵⁷ Isidor *Chron. mai* Nr. 176 (allerdings wird als Weltjahr 4773 genannt).

¹⁵⁸ Isidor *Chron. mai* Nr. 177 vgl. *Eisv.* VI 3.2.

das Buch der Thora.¹⁵⁹ 159 Zu seiner Zeit vollendete Nehemias < nhyms > der Anführer der Juden, den Bau der Stadtmauern von Jerusalem.¹⁶⁰ 160 Zu seiner Zeit lebte Aristarchus < rstrqs > und der berühmte Aristophanes < rstfwn > von welchem Trauergedichte stammen.¹⁶¹ 161 In jener Zeit lebte der berühmte Arzt Hippocrates (Abuqrat) und der berühmte Socrates.¹⁶² 162 Damals war die Erinnerung an sie und die Nachricht über sie sehr verbreitet, ihre Wissenschaften standen in Athen in hohem Ansehen. Sie waren alle Athener (Aḡnaṣiyun).

190 19-191 6. Dann wendet sich der Bericht dem Herrscher der Perser nach Artaxerxes zu, nämlich seinem Sohn Darius Nothas < d r y nwtw >. Er regierte 19 Jahre. Das neunte Kapitel aus Teil II: Darius Nothas. Er regierte 19 Jahre. Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit bemußt sich auf 4781 Jahre.¹⁶³ 163 Zu seiner Zeit wurde der berühmte Plato geboren.¹⁶⁴ 164

199 8-200 8. Darauf wendet sich der Bericht dem Herrscher der Perser nach Darius Nothas zu, nämlich seinem Sohn Artaxerxes. Er regierte 40 Jahre. Das zehnte Kapitel aus Teil II: Artaxerxes, der Sohn des Darius, des Sohnes von Xerxes, einer Sohnes von Darius, er regierte 40 Jahre. Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit bemußt sich auf 4821 Jahre.¹⁶⁵ 165 Zu seiner Zeit wurde das in der Sammlung der Prophetenbücher Esther zugeschriebene Buch verfaßt.¹⁶⁶ 166 Damals verbreitete sich der Ruhm des bekannten Platon und Xenophon < zyqwn >.¹⁶⁷ 167 Beide sind Athener.¹⁶⁸ 168

216 3-217 7. Zu jener Zeit, so die Zeit der Geburt Alexanders des Großen) übernahm die Herrschaft über die Perser Artaxerxes mit dem Beinamen Ochus. Seine Herrschaft dauerte 26 Jahre. Das dritte Kapitel aus Teil II: Artaxerxes Ochus. Er regierte 26 Jahre. Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit bemußt sich auf 4846 Jahre.¹⁶⁹ 169 Zu seiner Zeit lebten der Redner (al-mutakallim) Demosthenes < dms'n > aus Macedonien < al-mgdwny >.¹⁷⁰ 170 und der berühmte Aristoteles, der Sohn des Nicomachus aus Macedonien.¹⁷¹ 171 Damals starb der berühmte Plato in Athen.¹⁷² 172

226 19-227 5. Darauf wendet sich der Bericht dem Herrscher der Perser nach Artaxerxes Ochus zu, nämlich seinem Sohn Xerxes. (Er regierte vier

¹⁵⁹ Isidor: Chron. mai. Nr. 178.

¹⁶⁰ Isidor: Chron. mai. Nr. 179.

¹⁶¹ Isidor: Chron. mai. Nr. 180; die arabische Version lässt wie die lat. Hs. V. Democritus aus.

¹⁶² Isidor: Chron. mai. Nr. 181 (nennt abweichend 4792 als Weltjahr).

¹⁶³ Isidor: Chron. mai. Nr. 182; vgl. Erim. V 39 21.

¹⁶⁴ Isidor: Chron. mai. Nr. 183; abweichendes Weltjahr 4832.

¹⁶⁵ Isidor: Chron. mai. Nr. 184.

¹⁶⁶ 4-matān wab verschrieben für Socrates; Isidor: Chron. mai. Nr. 185; ist in der arabischen Schrift leicht möglich.

¹⁶⁷ Isidor: Chron. mai. Nr. 186; Weltjahr abweichend 4848.

¹⁶⁸ Isidor: Chron. mai. Nr. 187.

¹⁶⁹ Isidor: Chron. mai. Nr. 188; vgl. (auch zu Demosthenes) Erim. V 39 21.

¹⁷⁰ Isidor: Chron. mai. Nr. 189.

Jahre — Das fünfte Kapitel aus Teil III: Xerxes regierte vier Jahre. (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 4851 Jahre. Zu jener Zeit verbreitete sich die Kunde von dem berühmten Athener (al-aṭināšī) Socrates (= Xenocrates)¹⁷²

228,11-229,6. Darauf wendet sich der Bericht dem Herrscher der Perser nach Xerxes zu, nämlich dem, welcher von Alexander (dem Grossen) besiegt wurde. Er regierte sechs Jahre. — Das sechste Kapitel aus Teil III: Darius, der Sohn des Xerxes, König der Perser. Er regierte sechs Jahre. (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 4857 Jahre.¹⁷³ 174 Zu Beginn seiner Dynastie siegte Alexander (der Grosse) über das Land der Illyrer < yryw > und Thraker < twdys > sowie über die Stadt Jerusalem¹⁷⁵, nämlich Bait al-maqdis¹⁷⁶. Er betrat den Tempel und brachte darin Gott ein Opfer dar.¹⁷⁷

233,20-234,7. Darauf wendet sich der Bericht dem König Alexander dem Grossen, dem Sohne des Philippos zu, nämlich (der Zeit) nach der Beendigung der Herrschaft der Perser (Alexander der Grosse) regierte sieben Jahre. — Das siebte Kapitel aus Teil III: Alexander der Grosse. Er regierte sieben Jahre. (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende der Zeit des Makedoniers Alexander, Philippos Sohn, welcher Darius, den König der Perser tötete, beläuft sich auf 4864 Jahre. Wir rechnen ihm sieben Jahre seit der Ermordung des Darius zu. Tatsächlich hat er bereits davor fünf Jahre an der Stelle seines Vaters über die griechischen Stämme geherrscht.¹⁷⁸

239,10-240,10. Darauf wendet sich der Bericht seinem (Alexander des Grossen) Nachfolger zu, der die Herrschaft in Alexandrien übernahm, nämlich Ptolemaeus, dem Sohn des < lwy > (= Lagus). Seine Herrschaft dauerte 40 Jahre. — Das achte Kapitel aus Teil III: Ptolemaeus. Er regierte 40 Jahre. (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 4904 Jahre. Er war ein Makedonier.¹⁷⁹ 180 Er war es, der die Juden ausplünderte. Viele von ihnen begaben sich (damals) nach Ägypten.¹⁸¹ Zu seiner Zeit lebten in Rom der berühmte Zenon < znwn > und der berühmte < wqr tys > (=

¹⁷² Isidor *Chron. mai.* Nr. 190 (Weltjahr abweichend 4862).

¹⁷³ Isidor *Chron. mai.* Nr. 191 vgl. *Erzm.* V 39,71.

¹⁷⁴ Vgl. Isidor *Chron. mai.* Nr. 192 (Weltjahr abweichend 4868).

¹⁷⁵ Isidor *Chron. mai.* Nr. 193.

¹⁷⁶ Vgl. auch Isidor *Erzm.* V 39,21.

¹⁷⁷ Der übliche arabische Name für Jerusalem.

¹⁷⁸ Isidor *Chron. mai.* Nr. 195 (Weltjahr abweichend 4873).

¹⁷⁹ Isidor *Chron. mai.* Nr. 196 (Weltjahr abweichend 4911). (Hingegen auch die Angaben über die Herrscher nach Alexander dem Grossen und ihre Regierungszeiten bei Tamza al-Is, *abān fa rih sirim muluk al-ara wa- anbiya* verfasst 150-96. Beirut 96, auf der Grundlage der Edition v. J. M. P. Goltzward: Leipzig 1845) 58ff. auf a Isfahan ha vermutlich eine Quelle benutzt, die ihrerseits auf Isidors *Chronica maiora* zurückgegriffen hat.

¹⁸⁰ Isidor *Chron. mai.* Nr. 197.

Theophrastus)²⁰ (Auch) dieser²¹ war berühmt. Zu seiner Zeit wurde das erste der Mikkaḥat < mīkḥāt > genannten Bücher geschrieben²² sie gehören zu den Chroniken der Juden nach ihrer Rückkehr aus Babel welche zusammen mit den Prophetenbüchern schriftlich niedergelegt wurden.

253.11-12 257.1. Darauf wendet sich der Bericht dem zu, der nach Ptolemaeus, dem Sohn des < Ṭwy > (= Lagus) die Herrschaft Alexandriens²³ übernahm, nämlich seinem Sohn Ptolemaeus Philadelphus < dīf >

Das erste Kapitel aus Teil IV. Ptolemaeus Philadelphus. Er regierte 38 Jahre. (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 4942 Jahre²⁴.²⁵ Er war es, der die in Ägypten gefangen gehaltenen Juden freieß und die heiligen Geräte an den Propheten < ṣayr > (= Ezarā) zurückgab. Er wies der unter den jüdischen Gelehrten die sieben Übersetzer auswahlte, welche die Bücher der Thora und der Propheten aus dem Hebräischen in das Griechische und das Lateinische übersetzten²⁶. Er war berühmt als Astronom. Zu seiner Zeit lehte der Astronom < ṭayr > (= Arā) auf welcher die Astronomie zurückgeht²⁷. In jener Zeit fuhr e man in der Stadt Rom das Silber als Zahlungsmittel ein²⁸.

278.1x 279.6. Darauf wendet sich der Bericht dem zu, der nach Ptolemaeus Philadelphus die Herrschaft Alexandriens²⁹ übernahm, nämlich seinem Sohn Euergetes < ṭayr >. Er regierte 26 Jahre. Das zweite Kapitel aus Teil IV. Ptolemaeus Euergetes < ṣayr >. Er regierte 26 Jahre. (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 4968 Jahre³⁰. Zu seiner Zeit schrieb Jesus, der Sohn des Sirach < ṣayr > des Sohnes von Jesus, einem Sohn des < ṣayr > al-Hatīm das Buch der Schrift < al-qurʾān > welches im Buch der Thora ihm beigelegt wird.

285.14-286.6. Darauf wendet sich der Bericht dem zu, der nach Ptolemaeus Euergetes < ṣayr > die Herrschaft Alexandriens übernahm, nämlich seinem Bruder Ptolemaeus Philopater < ḥayr >. Er regierte 7 Jahre. Das vierte Kapitel aus Teil IV. Ptolemaeus, der Sohn des Philopater. Er regierte 17 Jahre³¹. (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf

²⁰ Isidor *Chron. mai.* Nr. 196.

²¹ Wohl Ptolemaeus.

²² Isidor *Chron. mai.* Nr. 92.

²³ Badawī hat < ṭayr > al-Iskandar, vgl. aber z.B. ed. Badawī 285.14.

²⁴ Isidor *Chron. mai.* Nr. 200 (wie in *Erren V* 39.22 abweichendes Weltjahr 4951).

²⁵ Isidor *Chron. mai.* Nr. 201. Die im Arabischen zugefügte Bemerkung, dass Thora und Prophetenbücher von jüdischen Gelehrten in das Griechische übersetzt wurden, ist natürlich nicht richtig. Hieronymus kann schwerlich als jüdischer Gelehrter klassifiziert werden.

²⁶ Isidor *Chron. mai.* Nr. 22.

²⁷ Isidor *Chron. mai.* Nr. 263.

²⁸ Ed. Badawī hat falsch al-Iskandar, vgl. aber z.B. ed. Badawī 285.14.

²⁹ Isidor *Chron. mai.* Nr. 204. Weltjahr abweichend 4951.

³⁰ Isidor *Chron. mai.* Nr. 205 u. 206. V. 39.22 (kürzer und ohne die Zusatz, die das Arabische zum Namen bringt).

³¹ Ed. Badawī 286.1 falsch < ṭayr >.

4975 Jahre.⁹⁰ Er war es, der von den Juden ungefähr 60 000 tötete und besiegte.⁹¹ Zu seiner Zeit siegte Marcellus < mrgl3 > der Sohn des < sfonyh > (= Sophronios?) der Führer der Römer über Syrien.⁹²

241 18-242 7. Darauf wendet sich der Bericht dem zu, der nach Ptolemaeus Philopater die Herrschaft Alexandriens übernahm, nämlich seinem Sohn Ptolemaeus Epiphanes < hfnx >. Er regierte 24 Jahre. Das fünfte Kapitel aus Teil IV Ptolemaeus Epiphanes. Er regierte 24 Jahre. (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5000 Jahre.⁹³ Zu seiner Zeit wurde über die Geschichten und Kriege der Juden, welche zusammen mit den Prophetenbüchern aufgezeichnet wurden, das zweite den Makkabaern < mkb wrm > zugeschriebene Buch verfaßt.⁹⁴ Damals lebte der bekannte Dichter < mvr > (= Ennius).⁹⁵

305 3-307 6. Darauf wendet sich der Bericht dem Herrscher Alexandriens nach Ptolemaeus Epiphanes zu, nämlich seinem Sohn Ptolemaeus Philometor. Er regierte 35 Jahre. Das neunte Kapitel aus Teil IV Ptolemaeus Philometor. Er regierte 35 Jahre. (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5039 Jahre.⁹⁶ Er war es, der Antiochus, den Befehlshaber Syriens, besiegte. Damals wurden den Juden verschiedene Arten von Heimsuchungen und Bestrafungen auferlegt.⁹⁷

309 1-310,5. — Darauf wendet sich der Bericht dem Herrscher Alexandriens nach Alexander Philometor zu, nämlich seinem Sohn Euergetes < yryls >, er regierte 29 Jahre. — Das zehnte Kapitel aus Teil IV Ptolemaeus Euergetes. Er regierte 29 Jahre. (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5068 Jahre.⁹⁸ Zu seiner Zeit siegten die Römer über Andalus.⁹⁹

329 8-330 7. Darauf wendet sich der Bericht dem zu, der nach Ptolemaeus Euergetes die Herrschaft über Alexandria übernahm, nämlich seinem Sohn Soter < swt r >. Er regierte 27 Jahre. Das zweite Kapitel aus Teil V Ptolemaeus Soter. Er regierte 27 Jahre. (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5085 Jahre.¹⁰⁰ Zu seiner Zeit wurden in Rom

⁹⁰ Euseb. *Chron. mai.* Nr. 206. Weltjahr abweichend 4994.

⁹¹ Isid. *Chron. mai.* Nr. 207.

⁹² Euseb. *Chron. mai.* Nr. 208 nennt nicht den Vater von Marcellus.

⁹³ Euseb. *Chron. mai.* Nr. 208 nennt wie Euseb. V 39 23 abweichend das Weltjahr 5018.

⁹⁴ Isid. *Chron. mai.* Nr. 209.

⁹⁵ Euseb. *Chron. mai.* Nr. 209. Es ist nicht nötig, mit Badawi (welcher diesen Namen mit Plinius identifiziert) hier eine Überlieferungslücke anzunehmen und im Arabischen zu ergänzen, denn es kommt es man sich nicht um die Vereinfachung der Geschichte des bekannten Dichters Ennius.

⁹⁶ Euseb. *Chron. mai.* Nr. 212. Weltjahr abweichend 5055.

⁹⁷ Isid. *Chron. mai.* Nr. 213.

⁹⁸ Isid. *Chron. mai.* Nr. 215. Weltjahr abweichend 5087.

⁹⁹ Euseb. *Chron. mai.* Nr. 216.

¹⁰⁰ Euseb. *Chron. mai.* Nr. 217 (abweichendes Weltjahr 5099).

der berühmte Cicero <gygrwn>, der Sohn des <strsyn> und der bekannte Varro <b'rw>, der Sohn des <bqstr'> geboren.¹³ Damals siegten die Römer über den Herrscher der Thrazier <at'rgyan>.¹⁴

341 12-342.6: 'Darauf wendet sich der Bericht dem zu, der nach Ptolemaeus Soter die Herrschaft Alexandriens übernahm, nämlich seinem Bruder Ptolemaeus Alexander. (Er regierte) zehn Jahre. — Das fünfte Kapitel aus Teil V Alexander. Er regierte zehn Jahre. (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5095 Jahre.¹⁵ Damals lebte der römische Dichter <wr'švs> (Lucretius¹⁶), welcher sich selbst aus Liebesleidenschaft tötete.¹⁷ Von ihm gibt es eine Geschichte, um die wir unser Buch nicht verlängern wollen.

350.8-10 (vgl. Orosius V 16 Par. 23 S. 167 2-4): '— Darauf wurde ihm, sc. Publius Malleolus, der seine Mutter umgebracht hatte, hierfür eine Strafe auferlegt, welche ihrem (der Römer) Gesetz zufolge dem¹⁸ drohte, der seine Mutter oder seinen Vater tötete. Er wurde nämlich zusammen mit einem Hahn, einem Affen und einer Schlange in einen Behälter gesteckt, der von Stierleder gemacht war oder von Halfa'-Gras, das mit Pech und Teer zusammengefaßt worden ist, darauf wurde er in das tiefe Meer geworfen.¹⁹

353 354.8: 'Zu jener Zeit (nämlich) 646 Jahre nach der Gründung Roms fuhren die Römer häufig miteinander Krieg und waren in Kriege verwickelt, die man andere Wirren nennt. Orosius sagte: Wegen ihrer Vielzahl können wir nicht über sie berichten, sondern wir beschreiben nur einige Punkte hiervon.²⁰ — Darauf wendet sich der Bericht dem zu, der nach Ptolemaeus Alexander die Herrschaft Alexandriens übernahm, nämlich seinem Sohn Ptolemaeus Dionysius <dynysys> (Er regierte) 38 Jahre. — Das sechste Kapitel aus Teil V Ptolemaeus Dionysius. Er regierte 38 Jahre. (Die Anzahl, der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf) 5 33 Jahre.²¹ Zu

¹³ Isidor *Chron. mai.* Nr. 218 (ohne die zusätzlichen Namensangaben).

¹⁴ Isidor *Chron. mai.* Nr. 219.

¹⁵ Isidor *Chron. mai.* Nr. 220 vgl. *Erym.* V 19 24 jeweils mit dem abweichenden Weltjahr 5109.

¹⁶ So Isidor: Odet hatte der arabische Übersetzer 'Horatius' in seiner Vorlage? Das arabische Schriftbild kann sowohl Horatius gelesen werden als auch als Verschreibung <luqj'šys> = Lucetius interpretiert werden.

¹⁷ Isidor *Chron. mai.* Nr. 222: Poeta quoque Lucetius nascitur, qui postea sese facere abbat'io mactavit.

¹⁸ Isidor *Chron. mai.* Nr. 222: Poeta quoque Lucetius nascitur, qui postea sese facere abbat'io mactavit.

¹⁹ Isidor *Erym.* V 27 36 (hierauf verweist bereits Levi della Vida, 'La traduzione', 283).

²⁰ Vgl. ins Vorangehenden lateinischen Orosius V 16 Par. 23 = arab. T. ed. Badawi 350: 16-351 10 per-urere mhi, lsa, mgarum ambages et nec ricabius sed, ionum, lausas, miammodum simut, ac longum videtur, sane hies, ac vinn, se, ulkial. Demnach liegt im oben überzogenen Zusatz zum lat. Text Orosius V 17 (ed. Zangemeister 167 9, 168 33 = arab. T. ed. Badawi 350: 16-351 10) eine Wiederholung von Orosius V 17 Par. 23 (ed. Zangemeister 167 14-16) = arab. T. 351 1-4 vor.

²¹ Isidor *Chron. mai.* Nr. 226, mit einer abweichenden Regierungszeit (30 Jahre) und mit einem abweichenden Weltjahr (5147).

seiner Zeit lebte der berühmte Caio < q̄twn >¹³ der Dichter Vergilius=¹⁴, der berühmte Apollodorus < bwdrys >¹⁵ und der Dichter Cicero=¹⁶. Damals siegte Pompeius < bmb'ys > der Führer der Römer über Jerusalem und veranlasste die Juden ihm Tribut zu entrichten²¹⁰.

358.8-14 Julius wurde aber Caesar < qysr > genannt, weil er mit vollständigem (Kopf)Haar geboren wurde, welches bis zu seinen Augen reichte. Der Name des Haares lautet im literarischen Latein (*ad-ugamīya l-fayḥa*) *caesarius* < p̄sryh >. Daher wird er 'Caesar' < q̄'šr > genannt und das ist auf Arabisch 'Qaisar'. Seine Mutter war bereits gestorben, bevor sie ihn zur Welt gebracht hatte. Daher wurde für ihn ihr Bauch gespalten und er aus ihm herausgeholt. Darauf blieb er am Leben und erlangte schliesslich die Königsherrschaft. Dann sagte man zu ihm daher 'Caesar' < p̄ysr > (nämlich) wegen des Ausschneidens, wodurch er herausgeholt wurde. Denn zu dem Gespaltene(n) sagt man im Lateinischen (*ad-ugamīna*) *caesus* < p̄srs >. Die Könige nach ihm in Rom nahmen diesen Namen zusätzlich zu ihren (anderen) Namen, um sich damit zu erhöhen und zu ehren.

379.1-2 Die Herrschaft Alexandrens, nämlich die makedonische (sic), dauerte bis zum Beginn der Herrschaft des Caius < p̄yh > Caesar, welcher der erste Herrscher der Römer war (nämlich) 281 Jahre.

396.6-397.4 Darauf wendet sich der Bericht dem Herrscher Alexandrens nach Ptolemaeus Dionysius zu, nämlich Cleopatra < klwbṛḥ > (Sie regierte) zwei Jahre. Das dritte Kapitel aus Teil VI Cleopatra. Sie regierte 2 Jahre. (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5135 Jahre²¹¹.

411 alt 411.4 Darauf wendet sich der Bericht der Herrschaft über Ägypten zu, nämlich dem ersten römischen Herrscher. Er regierte fünf Jahre. Das sechste Kapitel aus Teil VI Julius Caesar. Er regierte fünf Jahre. (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit — er war der erste Caesarenherrscher — beläuft sich auf 5140 Jahre²¹².

412.9-alt (eingeschoben nach der Wiedergabe von Orosius, lat. I VI 17 Par. 135.218.3-13). Hatten die Einwohner Roms daran gedacht, was sie sich damals gegenseitig antaten, waren sie davon abgelenkt gewesen, das für wichtig zu halten, was ihnen heute von anderen widerfährt. Dann haben sie ihre Feinde daran gehindert, Caesar zu ermorden, nachdem er ihr Reich geleastigt hatte, für sie die Völkerschaften unterworfen und all die zu Untertan-

¹³ Iudaei < h̄rwn m̄n > Nr. 278.

¹⁴ Iudaei < h̄rwn m̄n > Nr. 279 (Hapt. nach Horatius zu).

¹⁵ Iudaei < h̄rwn m̄n > Nr. 279.

¹⁶ Iudaei < h̄rwn m̄n > Nr. 281.

²¹⁰ Iudaei < h̄rwn m̄n > Nr. 282, vgl. *Exim.* V 39.25.

²¹¹ Vgl. zu diesem ersten griechischen Text: Iudaei < h̄rwn m̄n > Nr. 282.

²¹² Iudaei < h̄rwn m̄n > Nr. 282, vgl. *Exim.* V 40. ²¹³ p̄we < m̄n > abweichendem Weltjahr 5491.

²¹⁴ Iudaei < h̄rwn m̄n > Nr. 282, vgl. *Exim.* V 40.24. ²¹⁵ jeweils mit abweichendem Weltjahr 54.

nen gemacht hatte, welche sich ihnen widersetzen — hatten sie ihnen hier in nicht ger Weise den Rücken zugekehrt. Doch wie sollte es auch anders sein, wo sie doch so sehr enttäuscht und erfolglos waren, dass sie ihn (Caesar) mit ihren eigenen Händen töteten — weil sie ihm neidisch und missgunstig waren. Ferner führte jenes zu den ant Kriegen, welche Octavianus Caesar veranlasste (vg. ed. Zangemeister 219.13), weil er sich an Julius (Caesar), seinem Onkel rächen wollte. Er vergoss das Blut der Römer, tötete ihren Adel und gab ihr Heer in einem Umhang preis, der nicht (mehr) nur ein Ausgleich für alle früheren Missetaten unter ihnen war. All diese Schwach-sach-ge, die wie erwähnt ihrerwegen ihnen selbst und den Völkern widerfahren sind, haben keine andere Ursache als ihren Hochmut, ihre Bosheit, ihre masslose Unwissenheit und ihre Grausamkeit gegenüber ihren Opponenten (*alā hūlatihim*, Budawī, 416.5 falsch *alā ahlāqihim*). Dies sind Eigenschaften, deren Besitzer man nicht als glücklich bezeichnen kann und deren Eigentümer man einem gerechten Urteil zufüge nicht mit der Tugend in Beziehung bringen kann. Hieraus wird im Vergleich der Unterschied zwischen ihrer Zeit damals und ihrer Zeit heute deutlich.

416.14 (vg. 4.2.21.22). Das zweite Kapitel aus Teil VII (Caesar Octavianus = *kthyn*). Er regierte 36 Jahre (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5196 Jahre²²⁰.

416.5-417. 720 Jahre nach der Gründung Roms²²¹ übernahm Octavianus die Herrschaft in Rom. Sein Onkel war Julius Caesar. Ihm war anvertraut worden, was unter seiner (des Julius Caesar) Obhut gestanden hatte und er war sein Erbe. Danach kam man Octavianus Caesar aus Andalusien nach Rom, wie er noch ein junger Mann, 28 Jahre alt, war. Er war von dem Wunsch beseelt, Caesar zu rächen. Durch ihn entstanden qualvolle Kriege, mach gekämpfte und zahlreiche Schlachten. Er führte gegen die Mörder des Julius Caesar auf verschiedene Arten Krieg, ohne Anlass war er mit ihnen in viele Schlachten verwickelt, sodass er viele von ihnen tötete und den Rest unterwarf. Ferner führte er danach Krieg gegen die Nationen in Ost und West, in der Gegend von Persien, Ägypten, Konstantinopel, Andalusien, Afrika und anderen Ländern, bis die ganze Welt ihm untertan war. Ihre Könige sich vor ihm beugten und ihre Fürsten ihm Gehorsam erwiesen. Darauf machte er sie tributpflichtig.

Im vierten Jahr seiner Herrschaft legte er den Weltbewohnern eine Steuer

²²⁰ *Siwar chron. ma.* Nr. 2.5. g. *Ersm.* 5.39.26 (jeweils mit abweichendem Weltjahr 521). Orosius VI.18 Par. 1 ed. Zangemeister 219.17 nennt das Jahr 710. Man beachte, dass einige der nachfolgenden Angaben des ar. Textes zu Beginn des vorliegenden arabischen Textes eingearbeitet worden sind.

²²¹ Levvella Vida, La traducción 739 weist auf eine Parallele in der *Historia Pseudo-Isidori* (1.1.1) hin (gemein = ed. Mommien 5.480 Par. 5. Bei aller Ähnlichkeit im Inhalt sind die Unterschiede zum arabischen Orosius gross — wie auch Levvella Vida —). Feststein, dieser hat weitere Parallelen zwischen beiden Texten nachgewiesen, dennoch könne man nicht, an einer Abhängigkeit der *Historia Pseudo-Isidori* vom bekannten arabischen Orosius(sal) sprechen. Nun

417 ²²²Er (Octavianus) war der erste, der Anspruch auf alleinige Herrschaft in Rom erhob, durch ihn liessen die Kriege in der gesamten Welt nach, die Herrscher aller Nationen liessen ihn in ihrem Gehorsam ihm gegenüber und in ihrer Angst vor ihm die Stelle des Mazedoniens Alexander des Grossen, des Sohnes von Philippus, einnehmen. Bei ihm haben sich in der Stadt Tarraco < Irkwh > in Andalusien die Fürsten des Ostens, aus Hind (Indien) und Sind (westliches Indien), aus China, Asien und allen bekannten Ländern des Ostens, des Südens, des Nordens und des Westens eingefunden, um ihn um Versöhnung zu bitten und sich ihm im Frieden zu unterwerfen. Sie wollten ihm gehorsam sein und gestanden ihm den Vorrang und die Herrschaft zu.²²³

Orosius sagte: Die Gesandten der Herrscher im äussersten Westen bezeugten ihm in derselben Weise den Gehorsam wie Alexander (dem Grossen) im äussersten Osten.

Orosius sagte: ²²⁴Zu seiner (sc. des Octavianus) Zeit wurde der Messias geboren.²²⁵ Die vierzig Wochen erfüllten sich, welche der Prophet Daniel verkündigt hatte.²²⁶ Bei den Juden horte das Königreich und der geweihte Zustand auf zu bestehen.²²⁷

Er (Orosius) sagte: Jene Zeichen sind ein Vorbote für den Messias und die Offenbarung des Glaubens. Als nämlich Octavianus (Caesar) zu Beginn seiner Herrschaft in die Stadt Rom kam, erschien am heiteren Himmel um die Sonne ein wunderbar leuchtender und strahlender Kreis, wie ihn die Leute noch nie gesehen haben.²²⁸ Ferner sprudelte darnach, als das Reich durch ihn wohlgeordnet war, Öl aus einer Quelle in der Gegend von Rom, so dass vom Anfang bis zu Ende des Tages von ihm die Gräben überströmt waren.²²⁹

Orosius sagte: — ²³⁰Gott möge sich seiner erbarmen.²³¹ Dies alles gehört zu den Zeichen des Messias, des Herrn, ebenso wie (die Tatsache), dass Octavianus (Caesar) die Herrschaft erhielt, gleichfalls zu den Segnungen seiner (Christi) Geburt gehörte. Durch ihn (Christus) umfasste der Glaube (al-dîn) alle Weltbewohner und (durch ihn) wurde der Glaube (al-imân) zum Allgemeinverstand.²³² Die Nationen gaben ihre Götzen auf, die Ungläubigen gaben ihre Götter auf und wandten sich der Verehrung des Messias zu — und was

dem 5. Jh. n. Chr. bis zum 14. u. 15. Jh. in Kraft war und mit der auch im arabischen Orosius wiedergegebenen Legende erklärt wurde:

²²² Vgl. Orosius VI 21 Par. 19-20 ed. Zangemeister 230-314.

²²³ Vgl. Iudor Chron. mal. Nr. 23.

²²⁴ Vgl. Orosius VI 22 Par. 5 ed. Zangemeister 231-28-36.

²²⁵ Dies steht nicht im lat. Orosius, vgl. Euseb. Chron. max. Nr. 236 und Dan. 9:20ff.

²²⁶ Vgl. Orosius VI 20 Par. 5 ed. Zangemeister 226-27-29.

²²⁷ Vgl. Orosius VI 20 Par. 6 ed. Zangemeister 227-3-5. VI 18 Par. 34 ed. Zangemeister 223, 13-5, VI 20 Par. 7 ed. Zangemeister 227-30f.

²²⁸ Ein Zusatz des arab. Übersetzer.

²²⁹ Vgl. Chronicon Alhelense (geschr. 883 n. Chr.), Pl. 129, col. 1129B: Octavianus reg. an LVI Huius anno XII Christus natus est. Iste solus omnium mundum imperavit.

435.1-4 Das neunte Kapitel aus Teil VII Domitianus < dwmvt'n > Caesar, der Sohn des Vespasianus Er regierte 15 Jahre.⁵⁰ (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5278 Jahre.⁵¹

436.3-6 An seiner (sc. des Domitianus) Stelle regierte Nerva < nrh > der Sohn des Titus. Seine Herrschaft dauerte zwei Jahre. — Nerva, der Sohn des Titus, eines Sohnes von Vespasianus Caesar. Er regierte eineinhalb Jahre (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5280 Jahre.⁵²

436.11-14 Dann regierte nach ihm (sc. Nerva) Trajanus < ry n > Seine Herrschaft dauerte 19 Jahre — Trajanus der Sohn des Antoninus Caesar. Er regierte 19 Jahre — (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5299 Jahre.⁵³

438.3-7 Nach ihm (sc. Trajanus) übernahm sein Bruder Hadrianus < dry n > Caesar die Herrschaft — Seine Herrschaft dauerte 21 Jahre — (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5320 Jahre.⁵⁴

438.1-15 Als er (Hadrianus) nun dem Tode nahe war, ordnete er seinen Sohn Antoninus < ntwnys > als Nachfolger an — (Dieser) regierte nach ihm 22 Jahre — Antoninus, der Sohn des Hadrianus Caesar. Er regierte 22 Jahre — Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5342 Jahre.⁵⁵

439.3-440.4 Nach ihm (sc. Antoninus) regierte Marcus < mrxs > Aurelius < wt vt > genannt Antoninus der Kleine. (Er regierte) 18 Jahre — Das zehnte Kapitel aus Teil VII Marcus regierte zusammen mit seinem Bruder Aurelius 19 Jahre. — (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5360 Jahre.⁵⁶

442.5-443.5 Nach ihm (sc. Marcus Aurelius) regierte sein Sohn Commodus < kmrd > 13 Jahre — Das elfte Kapitel aus Teil VII Commodus Caesar. Er regierte 13 Jahre — (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5373 Jahre.⁵⁷

444.12-15 Nach beiden (sc. Pertinax und Julianus) regierte Severus sb rs 8

⁵⁰ Vgl. die identische Angabe im *ia* T VII 9 Par. Iudor *Chron. mai.* Nr. 252 jedoch 16 Jahre.

⁵¹ Iudor *Chron. mai.* Nr. 252 nennt 5292 als Weltjahr.

⁵² Iudor *Chron. mai.* Nr. 262 (abweichendes Weltjahr 5294 und Regierungszeit von einem Jahr).

⁵³ Iudor *Chron. mai.* Nr. 264 (abweichendes Weltjahr 5313). Die Regierungszeit (21 Jahre) stimmt mit der Angabe Orosius VII 13 Par. 1 überein.

⁵⁴ Iudor *Chron. mai.* Nr. 268 (abweichendes Weltjahr 5334).

⁵⁵ Iudor *Chron. mai.* Nr. 271 (abweichendes Weltjahr 5356).

⁵⁶ Vgl. Iudor *Chron. mai.* Nr. 276 mit der abweichenden Regierugsdauer von 18 Jahren und mit dem abweichenden Weltjahr 5375. Eine Regierungszeit von 19 Jahren bietet aber Orosius lat. T VII 15 Par. 1.

⁵⁷ Iudor *Chron. mai.* Nr. 278 (abweichendes Weltjahr 5388). Die Regierugsdauer von 13 Jahren nennt auch Orosius, lat. T VII 16 Par. 1.

Jahre — Severus der Sohn des < rrr > eines Sohnes von Antoninus Caesar²⁵⁸ — (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5392 Jahre²⁵⁹

445.2-6: 'Bassianus < bsy'nws > übernahm nach ihm (sc. Severus) die Herrschaft für den Zeitraum von sieben Jahren — Antoninus Bassianus Caesar. Er regierte sieben Jahre — (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5399 Jahre²⁶⁰

445.16-19: Er (sc. Ophilus Macrinus) übernahm (die Herrschaft der Römer). — Seine Herrschaft dauerte ein Jahr — Macrinus, der Sohn des Marcus Caesar. Er regierte ein Jahr — (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5400 Jahre²⁶¹

447.1-5: Das 12. Kapitel aus Teil VII: Antoninus, der Sohn des Aurelianus. Er regierte vier Jahre — (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5404 Jahre²⁶²

447.7-11: 'Nach ihm (sc. Antoninus) übernahm die Herrschaft Alexander, der Sohn des Marcus. (Er regierte) 13 Jahre — Alexander, der Sohn des Marcus. Er regierte 13 Jahre — (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5417 Jahre²⁶³

447.17-20: Nach ihm (sc. Alexander, der Sohn des Marcus) übernahm Maximianus < mgsmy n >²⁶⁴ die Herrschaft. (Er regierte) drei Jahre — Maximianus, der Sohn der Lucia < lwyh >. Er regierte drei Jahre — (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5420 Jahre²⁶⁵

448.8-12: Nach der Ermordung des Maximianus übernahm die Herrschaft Gordianus < gdy n > Caesar. Seine Herrschaft dauerte sieben Jahre — Gordianus, der Sohn des Valentianus Caesar. Er regierte sieben Jahre — (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5427 Jahre²⁶⁶

²⁵⁸ Die Angabe der Regierungsdauer fehlt im Arabischen und ist vermutlich ausgefallen.

²⁵⁹ Jude: *Chron. min.* Nr. 28 abweichendes Weltjahr 5413. Die Regierungsdauer von 8 Jahren nennt auch der lat. Orosius VII 17 Par.

²⁶⁰ Jude: *Chron. min.* Nr. 28 in abweichender Namensform Antoninus Caesarum Severinus regnavit ann. VII (Weltjahr 5414).

²⁶¹ Jude: *Chron. min.* Nr. 29 (abweichendes Weltjahr 5415) zu Regierungsdauer vgl. auch den lat. Orosius VII 18 Par. 3.

²⁶² Jude: *Chron. min.* Nr. 291 (abweichendes Weltjahr 5418 und abweichende Regierungszeit von drei Jahren). Die im Arabischen genannte Regierungsdauer stimmt mit dem lat. Orosius VII 18 Par. 4 (Schluss) überein.

²⁶³ Jude: *Chron. min.* Nr. 294 (abweichendes Weltjahr 5421). Die genannte Regierungsdauer geht auf den lat. Orosius VII 18 Par. 6 zurück.

²⁶⁴ Zu erwarten ist eigentlich Maximinus — lat. Orosius VII 19 Par. 1). Iner liegt wohl eine Verwechslung mit dem VII 25 genannten Maximianus vor. Die Hss. BC EL in Jude: *Chron. min.* lesen Maximianus.

²⁶⁵ Jude: *Chron. min.* Nr. 297 (abweichendes Weltjahr 5424). Zur Regierungsdauer s. lat. Orosius VII 19 Par. 2.

²⁶⁶ Jude: *Chron. min.* Nr. 300 (abweichendes Weltjahr 5441). Zur Regierungszeit s. lat. Orosius VII 20 Par. 1 (Schluss).

448 16-20* Nach ihm (sc. Gordianus) übernahm Philippus < fbs >, der Sohn des Aurelianus die Herrschaft. — Seine Herrschaft dauerte sieben Jahre

Philippus, der Sohn des Aurelianus Caesar. Er regierte sieben Jahre (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5434 Jahre²⁶*

449 Tult (Fischuh in Orosius lat. T. VII 27, ²⁶Deiatus, der Sohn des < mgsnt > (= Maximus) Caesar. Er regierte ein Jahr. (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5435 Jahre²⁶ ²⁷Er hat seinen Sohn an die Spitze gestellt und blieb selbst noch Führer. Durch ihn erlitten die Christen überaus grosse ²⁸Drängsa und (von ihm) wurden die Gläubigen verfolgt²⁹. Eine Gruppe Märtyrer wurde für ihren Glauben ermordet.

* Zu seiner Zeit erlitten Christophorus < hstafws > und zusammen mit ihm eine Schar von Märtyrern im Gebiet von Antiochien das Martyrium. Zu seiner Zeit erlitten das Martyrium (herner) ein Mann namens Is ³⁰ eine Frau namens Quina < qw'nt > ³¹ eine weitere Frau namens Apocena³² wurde ins Feuer geworfen. Quina aber banden sie, als sie sich weigerte, die Götzen anzubeten, an Fesseln und schrien sie über die Strassen der Stadt³³ so dass ihr Körper in Stücke zerrissen wurde³⁴.

Durch ihn erlitt ein Mann namens Serapion < srf'w'n > das Martyrium. Er wurde schrecklich gefoltert. (Herner) eine Schar Glaubiger das Martyrium für ihren Glauben. Fabianus, der Patriarch < htryk > von Rom wurde (für seinen Glauben) getötet³⁵.

Zu seiner Zeit gab es die Siebenschläfer³⁶ die Bewohner der Höhle³⁷ er

* Isidor: *h'et' m'at* Nr. 407, abweichendes Weltjahr 5448 — Isidor: VII 9 Par. 3 nennt als Isidor der Herrschaft abweichend *anm's'se*.

²⁶ Isidor: *Chron. m'at* Nr. 305, abweichendes Weltjahr 5449.

²⁷ Vgl. Orosius VII 21 Par. 5.

²⁸ *sāh'ga* Baqaw 449 10 hat nicht passendes *sāh'a*.

²⁹ Das nachfolgende Stück ist bereits von Isidor, *de m'at* Isidor: *m'at* 377 mit italienischer Übersetzung angeleitet worden. Ich habe Eusebius *Historia ecclesiastica* als Quelle verwiesen. Doch dürfte es keine Ähnlichkeiten die gegen eine Benutzung des Eusebius in der lateinischen Übersetzung des Rufinus sprechen.

³⁰ Vgl. Metaxas bei Eusebius *H'et' m'at* die uns im nachfolgenden nach der lat. Übers. v. Rufinus VI 4 Par.

³¹ Ed. Badaw 449 13 < qw'nt > aber vgl. Eusebius, *Hist. eccles.* VI 41 Par. 5.

³² Ed. Baqaw 449 14 hat *q'w'n* was *q'w'n'ax* *h'w'n* geschrieben sein kann.

³³ Gemeint ist Alexandrien s. Eusebius, *Hist. eccles.* VI 41 Par.

³⁴ S. Eusebius, *Hist. eccles.* VI 41 Par. 4.

³⁵ Vgl. Eusebius, *Hist. eccles.* VI 41 Par. 5.

³⁶ Vgl. Eusebius, *Hist. eccles.* VI 39 Par. 1.

³⁷ Wörtlich: die sieben Knaben *fas'ab' s'g'm'a* c.

³⁸ *ash'at al-hakl* vgl. zu dem koptischen Terminus (s. Sure 18,9-8; die gleichlautenden Artikel v. A. J. Wessink in *EP* u. R. Paret in *Li*). Es scheint nicht ausgeschlossen, dass der lateinische Bearbeiter des syriarabischen Übersetzer benutzten *promus's'se* die v. v. g. Notiz über die Siebenschläfer Gregor von Tours (lebte 538-594) *Passio septem dormientium apud Ephesus*.

(Decius) errichtete vor ihnen seine Mauer, ⁴¹ Gion — erhaben ist er ⁴² — weckte sie nach langer Zeit auf

450.1-5 *Die Herrschaft übernahm Gaius <g lš> Hostilianus <'wstly ns> (Er regierte) zwei Jahre. — Gallus Hostilianus Caesar. Er regierte zwei Jahre. (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5437 Jahre ⁴³

450.9-13 Die Herrschaft übernahm nach ihm (sc. Gaius) sein Bruder Gallienus glynwš Valerianus <blry n> ⁴⁴ Seine Herrschaft dauerte 15 Jahre — Gallienus Valerianus Caesar. Er regierte 15 Jahre. (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5452 Jahre ⁴⁵

450.9-13 *Nach ihm (Gallienus Valerianus Caesar) übernahm die Herrschaft Claudius <qlwds>, der Sohn des Valerianus, eines Sohnes von Marcellus (oder Marcellus <mrgh>). Seine Herrschaft dauerte zwei Jahre — Claudius der Sohn des Valerianus Caesar. Er regierte zwei Jahre. (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5454 Jahre ⁴⁶

452.11-13 An seiner (sc. des Aurelianus) Stelle regierte Tacitus <gls> der Sohn des <lyš>, für ein Jahr. — Tacitus, der Sohn des <lyš> Caesar. Er regierte ein Jahr. (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5460 Jahre ⁴⁷

452.14-17 Nach ihm regierte Probus <brwbs> der Sohn des Claudius sechs Jahre. — Probus, der Sohn des Claudius Caesar. Er regierte sechs Jahre. (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5466 Jahre ⁴⁸

452.25-453.3 Nach ihm (sc. Probus) übernahm die Herrschaft Carus <q rws> zusammen mit seinen beiden Söhnen Carinus <mrqyn> ⁴⁹ und Numerianus <nwnry n> ⁵⁰ Seine Herrschaft dauerte zwei Jahre.

entnommen hat, der ältesten abendländischen Darstellung der Legende (vgl. Altaner, *Stilber* 477; O. Bardenheuer, *Geschichte der altchristlichen Literatur I*, Freiburg/Bz. 1932, 36-7).

⁴¹ Gemeint ist am Eingang der Höhle, in der die Siebenschläfer sich aufhielten.

⁴² Zusatz des arabischen Übersetzer.

⁴³ Isidor *Chron. mai.* Nr. 307 abweichendes Weltjahr 5451; anders: Gallus et Volusianus regnaverunt ann. II. Vgl. aber Orosius VII 21 Par. 4.

⁴⁴ Der Übersetzer identifiziert fälschlicherweise die beiden Personen (genannt Orosius VII 22 Par. 1).

⁴⁵ Isidor *Chron. mai.* Nr. 307 abweichendes Weltjahr 5466. Die Angabe der Regierungsdauer im arabischen Orosius geht auf Orosius VI 27 Par. 1 zurück.

⁴⁶ Isidor *Chron. mai.* Nr. 313 (abweichendes Weltjahr 5466). Die Angabe über die Regierungsdauer ist exakter in Orosius VI 2 Par. 1. Schluss.

⁴⁷ Isidor *Chron. mai.* Nr. 314 abweichendes Weltjahr 5474. Über die Dauer der Herrschaft ist Orosius VII 24 Par. 1 exakter: sechs menses occisus in Ponto est. Hierauf nimmt das Arabische ed. Balaoui 457 Bezug mit der Angabe, er wurde geistig sechs sein (Regierungs-Fähigkeit) war.

⁴⁸ Isidor *Chron. mai.* Nr. 320 (abweichendes Weltjahr 5480). Die Angabe über die Regierungsdauer ist bei Orosius VII 24 Par. 2 genauer: annis sex et mensibus quattuor.

⁴⁹ So die arab. Hs., wohl für <q rws>.

⁵⁰ Arab. Hs. <nwnry n>.

Carus Caesar der Narbonenser. Er regierte zwei Jahre. — (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5468 Jahre.²⁸

453. 7. Nach ihm (sc. Carus) übernahm Diocletianus < dywqlz n > die Herrschaft. Seine Herrschaft dauerte 20 Jahre. — Diocletianus, der Sohn des Marcus (7< mrkh >) Caesar. Er regierte 20 Jahre. — (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5488 Jahre.²⁹

456. 11-14. Diocletianus (und Maximianus) horten während ihrer (Regierungs-) Zeit nicht auf, die Christen zu verfolgen³⁰, bis sie beide umkamen, nachdem Gott sich an ihnen in der Welt gerächt hatte. Denn Gott sandte aber ihn (Diocletianus) verschiedene Krankheiten, so dass sein Körper von Würmern zertressen war und seine Zähne mit samt seinem Unterkiefer ausfielen. Darauf starb er.³¹ — Den Maximianus belief eine Krankheit, durch die sein Körper verbrannte; er starb in Tarsus, von Gott verflucht und von seinen Engeln verabscheut.

457. 46 | 16. Das 17. Kapitel aus Teil VII. Constantinus < qstn > der Sohn des Constantius < qstns >, des Sohnes von < w x nws >, eines Sohnes von < rsnaws >, des Sohnes von < dywn >, eines Sohnes von < g lys >, des Sohnes von Octavianus, der grösse Augustus < gst >. Er regierte 31 Jahre. — (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit belauft sich auf 5519 Jahre.³² Er war der erste, der den Glauben an den Messias propagierte sowie die Zerstörung der Götzenbilder, das Niederreißen der Tempel, den Bau von Kirchen und das Missionieren.³³ befaß. Seine Mutter war Helena < hlni > aus der Stadt Edessa. In ihr wuchs er auf und erlernte alle Wissenschaften. Er hatte stets ausserordentlichen Erfolg und war ausserordentlich siegreich durch die ihm widerfahrne Unterstützung und (göttliche) Hilfe gegen die ihn Bekämpfenden, und gelang zehn von allen Provinzen, wer in seiner Stadt, von den Bezirken der Griechen über,³⁴ was an Irr unter erkennen wurde.

Dieser Constantinus hatte sich anfänglich dem Heidentum (paganismus) verschrieben, war gegen die Christen gewalttätig und verfolgte sie. Aber er hat sich dem (christlichen) Glauben wegen eines Grundes zugewandt, den einer der

²⁸ Isid. *Chron. min.* Nr. 322 abweichendes Weltjahr 5482. Die Angabe über die Regierungsdauer ist identisch mit Orosius VII 24 Par. 4.

²⁹ Isid. *Chron. min.* Nr. 324 abweichendes Weltjahr 5492. Diocletianus et Maximianus regnaverunt ann. XX. Die Angabe über die Regierungsdauer ist identisch mit Orosius VII 25 Par.

Vgl. Isid. *Chron. min.* Nr. 325. Diocletianus dominus libris aduersus Christianos totis orbe persequitur.

³¹ Man vergleiche die ähnliche Krankheit mit der Eusebius *Vita Constantini* I 57 zufolge Maximianus, dessen Christenverfolgung bestraft wird. Weniger ausführlich ist Eusebius *Historia ecclesiae* VIII 11 u. Append. 2 in seiner Beschreibung der Krankheiten des Diocletianus und Maximianus.

³² Isid. *Chron. min.* Nr. 329 abweichendes Weltjahr 5514 und abweichende Regierungsdauer von 30 Jahren.

³³ Wortlich: das Ermutigen (trawwnt) zum Glauben.

³⁴ Die arab. Hs ist teilweise unleserlich.

christlichen Gelehrten namens Silvester <šlḥīr>⁴⁹⁸ schriftlich über ihn niedergelegt hat. Er war zu seiner (Constantinus' Zeit) Patriarch' <ḥīrīrk> in Rom. Er (Constantinus) hörte dann auf, die Christen zu verfolgen und zu bedrängen.⁴⁹⁹ Dieser (genannte) Gelehrte (sc. Silvester) berichtete⁵⁰⁰ dass König Constantinus an Aussatz⁵⁰¹ litt, welcher (ganz) über ihn die Oberhand gewonnen hatte. Daher war er in grosser Sorge. Er versammelte die in der Medizin bewanderten Leute, welche Einsicht in die Krankheitsursachen hatten und sich auf die Heilung verstanden und fragte sie nach ihrer Ansicht über seine Krankheit sowie nach einem Heilmittel für seine Krankheit. Sie waren sich eins über (passende) Heilmittel, die sie ihm nannten. Sie legten ihm die Verpflichtung auf, nach Einnahme (der Heilmittel) eine Stunde in einem Brunnen zu baden⁵⁰², der voll von Säuglingsblut ist, welches aus ihnen (den Säuglingen) fliesst. Da befahl er eine grosse Schar von Säuglingen aus der Masse und Menschenmenge zu versammeln. (Dann) gab er den Auftrag, sie am Brunnen an einem Tag zu schlachten, da er selbst anwesend ist, um in jenem Blut zu baden, solange es frisch ist. Darauf ging er an die Stelle aus, welcher er (seinen Leuten) befohlen hatte, sich für ihn mit den Säuglingen herbei zu halten. Als er nun aus seinem Palast erschien, hörte er das Schreien, Kreischen und Heulen der Frauen, welchen ihre Kinder weggenommen waren. Da prüfte er ihre Angelegenheit. Und als Constantinus berichtet wurde, dass sie die Mütter der Säuglinge waren, welche zum Vergessen ihres Blutes versammelt werden waren, da erbatte er sich ihrer, hatte Mitleid mit ihnen und ihren Säuglingen und sprach: Wer begehrt nicht das Töten solcher Nachkommen unserer Feinde, wenn wir sie überwunden und besiegt haben, vielmehr gehen wir den Auftrag, sie zu schonen und von ihnen abzulassen. Wie können wir es erlauben, die Nachkommen unserer Untertanen und der uns Folgsamen zu töten? Das Befragen der aber nach gekommenen Krankheit⁵⁰³ ist für mich würdiger und notwendiger, als das Umbringen dieser Schar von Menschen und das Sterben von deren Mütter aus Kummer über ihren Tod. Darauf befahl er, sie mit ihren Kindern freizulassen und von ihnen allen abzulassen.

Nachdem er sich nun jene darauffolgende Nacht in sein Bett begeben hatte, sah er in seinem Traum einen alten Mann, der zu ihm sagte: Du hast dich der

⁴⁹⁸ Vgl. Anm. 41.

⁴⁹⁹ Dieser Satz steht hier an verkehrter Stelle und gehört oben vor der Erwähnung Silvesters eingefügt.

⁵⁰⁰ Vgl. zum nachfolgenden gen. nicht vollständigen syrischen Text der Silvesterlegende ed. Mombrunius *Synonyma* II 5–41f. und zur Beschreibung der Legende Lexikon 458f. Schluss 74f. Der lateinische Oronus berichtet nichts über die Bekehrung Konstantin des Grossen.

⁵⁰¹ Da *al-ḥudūm* (ed. Badawi) hat falsch *al-ḥu, ḥm*.

⁵⁰² *ḥaṣṣa* das Wort *ḥaṣṣa* bezieht sich in seiner Bedeutung idem sich in dem von R. P. A. Drey *Supplément aux documents arabes* (Leyde Paris, 1961) s. v. verzeichneten 8. Stamm.

⁵⁰³ Lies *ḥaṣṣa* *ḥāḍira*.

Gingqiyin) zu nehmen. Er (wollte damit) dem Lande der Perser und anderer Nationen des Ostens nahe sein, weil sie sich häufig von den Caesaren trennen und lossagten. Die Mehrzahl der Byzantiner hatte sich 459 zur Religion des Messias bekehrt und folgte seiner Religion. — so plante er (Constantinus) diese Sache (agte die Dinge zu seinen Gunsten (?) und dachte darüber nach, was er davon versuchen konnte. (Dann) zog er tatsächlich mit seinen Truppen und Heeren in jene Richtung aus. Da erschien ihm während einer Reise im Traum eine alte und schwerfällige Frau mit hässlichem Gesicht, häßlichem Aussehen und häßlichem Anblick. Da wanderte er sich hierüber und ihr Aussehen erschreckte ihn. Hierauf verwandelte sie sich vor ihm in ein schönes Mädchen von vollkommener Gestalt, schönem Aussehen, geschmückt mit dem schönsten Schmuck und in einer äußerst vornehmen Kleidung. Darauf überreichte sie ihm eine Krone und setzte sie ihm auf sein Haupt. Da erwachte er voller Schrecken, war eine Zeitlang voller Unruhe, dachte über das Geschehene nach, schämte sich dann wieder ein und schlief (weiter). Darauf sah er wie jemand zu ihm kam und zu ihm sagte: Constantinus, wisse, dass diese alte und betagte Frau, die du gesehen hast, die Stadt Byzanz > byznt > ist, die wird sie zerstören, ihre ausgeachtete Schönheit wiederherstellen, ihr ihre Schönheit zurückgeben, deine Herrschaft in ihr festgen und sie nach dir bis zum Ende der Zeit als Erbe weitergeben.

Als er dann aus seinem Schlafe erwachte, wurde ihm sein Vorhaben noch deutlicher, die Stadt zu gründen und er beschloss, Byzanz zu bauen. Daher mobilisierte er seine Leute, um ihren Bau und ordnete ihnen sie zum Wohnplatz und Wohnsitz zu machen. Dann begab er sich zu ihr mit all seinen Dienern, Leuten, Heerscharen und Besitztümern. Er baute sie zu vortrefflicher Weise und vollendete sie auf vollkommene Weise. Sie formt das Zentrum des Landes der Byzantiner, daher sagt man zu ihnen 'Byzantiner', (al-Bizant). Nachdem er sie also vollendet hatte, bezeichnete er sie mit dem Namen Qisantinyya = Konstantinopel. Er verweilte dauernd in ihr und versammelte in ihr um sich die Anhänger des Messiasglaubens und die christlichen Leiter, machte die hervorragenden Personen unter ihnen zu Führern und unterwarf die Heiden und die Götzendäuer. Hierbei leisteten ihm die Heiden Roms Widerstand, wandten sich gegen ihn, kündigten ihm den Gehorsam auf und setzten über sich einen heidnischen Herrscher. Hierüber machte sich Constantinus Sorgen. Zwischen ihm und (den Heiden Roms) hat sich eine lange Geschichte abgespielt, deren Anführung zu lange dauern würde. Z. B. hat er Gott in zu unterstützen und ihm den Sieg zu verleihen oder ihm Frieden zu schenken. ¹⁰ aus Furcht vor ihm und reuig zu ihm umkehrend. Da vergab er ihnen und akzeptierte ihre Reue. Er betrat mit ihnen die Stadt Rom und herrschte über sie im Zeichen des Messiasglaubens. Von ihm gibt es über die Jahre, die er lebte, über die von

ihm abgeschlossenen Verträge und über die von ihm festgelegten Gesetze ein Bericht der n. unserem Die Nachrichten der Zeit genannten Buch vorkommt.

460 Darauf zog er zum Kampf gegen die Perser aus, besiegte und unterwarf sie. Der überwiegende Teil der Welt war ihm angetan mehr als den Caesaren vor ihm. Während einer Zeitspanne von 20 Jahren seiner Regierung griff eine göttliche Gruppe eines seiner Länder an, machte einen leichten Einfall und richtete Unheil an. Darauf organisierte er gegen sie einen Kriegszug und bekämpfte sie, bis er sie besiegte und aus seinem Land vertreiben hatte. Er liess sie den grossen Donau- <dnwby> genannten Fluss überschreiten.

In seinem Traum erschienen (ihm) Leinwandstücke und Standarten in der Form eines Kreuzes und jemand sprach zu ihm: Wenn Du Deinen Widersacher besiegen willst, dann benutze dieses Zeichen nach Deinen Knechten und Trachten.³⁰⁸ Darauf schickte er damals seine Mutter Helena <hl'nt> nach Jerusalem mit der Bitte, in ihr nach den Spuren des Messias suchen zu lassen, Kirchen erbauen und die Bestimmungen des (christlichen) Glaubens verwirklichen zu lassen. Von ihr gibt es hierüber Nachrichten. Lernen (geht es Nachrichten über) Streitgespräche mit den Juden.³⁰⁹ Sie sind über die Länder der Welt weit verbreitet und bekannt und in dem Buch des Eusebius <ws byw> niedergelegt worden.³¹⁰ Das die Schilderung der Kirche und ihrer Leiter umfasst. Darauf liess sie (Helena) dort die grossen Kirchen erbauen und machte grosse Schenkungen.³¹¹ Darnach kehrte sie zu ihrem Sohn Constantinus zurück.

Ferner: Als König Constantinus (alters) schwach wurde³¹² übertrug er die Herrschaft an seinen Sohn Constantius <qnstntys>. Dessen Herrschaft dauerte 24 Jahre.

Constantinus, der Sohn des Constantinus Caesar. Er regierte 24 Jahre (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5543 Jahre.³¹³ Er war ein Sympathisant des Anus <'ryš>³¹⁴ welcher während der Zeit seines Vaters Constantinus wegen seines Unglaubens verstossen worden war. Denn Anus stand während der Regierungszeit seines Vaters in Beziehung zu

³⁰⁸ *skl'nt*. Hier liegt spanisch-arabischer Sprachgebrauch vor; vgl. Dozy (s. Anm. 302) s. n.

³⁰⁹ vgl. dazu oben Anm. 304.

³¹⁰ Tatsächlich findet man in der hier genannten Kirchengeschichte des Eusebius nichts hierüber. Es ist von der ausgehenden Antike her bekannt, dass Eusebius, wenn als Autorität kirchlicherweise z. B. in Schilderungen über Märtyrer bezeugt (s. Speyer, 40). Der unbekannte Verfasser der Silvestrigerie behauptet, hier Eusebius um angesehenes Werk über die Bischöfe der Kirche benutzt zu haben (vgl. Levison, 400f.; Speyer, 71 u. 298).

³¹¹ Vgl. Eusebius, *Vita Constantini* III 4 ff.

³¹² *ladannā* dieser Stamm ist nicht in den Wörterbüchern verzeichnet; er erscheint identisch mit dem I. Stamm *danā* 'he was or became weak' (s. E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon* I 1-8, New York, 1955) s. n.

³¹³ Isidor *Chron. min.* Nr. 335 (abweichendes Weltjahr 5538).

³¹⁴ Vgl. G. Gentz, Art. *Ananias* in *RAC*.

Constantinus und zu seiner Tante, der Schwester des Constantius. Er liess nicht nach, ihnen beiden gegenüber zuvorkommend zu sein, sie oft zu besuchen und sich ständig mit ihnen zu unterhalten, bis dass seine Listen bei ihnen Erfolg hatten und sie beide von seiner schmähschen Lehre überzeugt waren. Nachdem nun die Herrschaft auf Constantius übergegangen war, versetzte (dieser) ihn (Arius) in seine Hauptstadt und übernahm dessen Glauben an sein hassliches Bekenntnis (Arius) lehnte (die Existenz) von drei Gottern und verwarf die Einheit (Gottes).³¹⁵

Zu seiner Zeit lehrte Athanasius <ʾin šwš>³¹⁶, der oberste Bischof³¹⁷ in Alexandria. Zwischen ihm und Arius entspann sich ein langer Disput³¹⁸ über das Bekenntnis. Der Herrscher Constantius liess von den römischen Heiden einen scharfsinnigen und gelehrten Philosophen namens Probus <brwb> zugegen sein. So liess (Constantius) sich in einem langen Bericht des (Probus) über beide und über das Streitgespräch informieren. Das einige Tage dauerte, bis es für den Schiedsrichter Probus klar war, dass Bischof Athanasius, der die Einheit Gottes lehrte³¹⁹, im Recht und Arius, der die Existenz von drei Gottheiten behauptete, im Unrecht war. Darauf ordnete er an ...³²⁰ und ging dazu über, ihm zu helfen.³²¹ Damals ereignete sich das <mrw brqt'yt>³²² genannte Schisma, nämlich das Schisma der <šbryqy>-Leute.

Dann folgt 461 11-14 eine Übersetzung von Orosius lat. T. 274, 7-20, der sich diese geschichtstheologische Bemerkung anschliesst:

Da vergalt ihm Gott seine böse Lehre damit, dass nach ihm der Bösewicht Julianus <ʾly n> die Herrschaft übernahm, der Sohn seines Onkels Constantius³²³. Seine Herrschaft dauerte ein Jahr. Julianus, der Sohn des Constantius Caesar, regierte ein Jahr. (Die Anzahl) der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5544 Jahre.³²⁴

Dann folgt Orosius lat. T. VII 30 Par. 2-6 S. 276, 3-26 = arab. Übers. 462 I 12.

462, 13-16 'Nach ihm (Julianus) übernahm die Herrschaft Jovianus <by n>, der Sohn des Constantius <qšntyn> Caesar. Er regierte ein

³¹⁵ *ʾin šwš*

³¹⁶ Seit 328 n. Chr. Metropolit von Alexandria s. G. Lenz, Art. 'Athanasius' in *RAC* I 859-866.

al-urquf al-ʾamm

³¹⁷ *ʾamm-ʾarw*

³¹⁸ Gemeint ist die Lehre vom *ὁμοούσιος*, Sein Gottes.

³¹⁹ Die arab. Hs. ist hier unklarhaft.

³²⁰ Schwereich *ʾal-špōnēnūh* s. Budaw 46-10 u. Anm. 1. Gemeint ist Arius' Lehre von der Unbeschreibbarkeit Gottes, mit welchem im Gegensatz zu Athanasius *ὁμοούσιος*, nichts *ἄλλος* oder *ἄλλος* ist.

³²¹ Die arab. Hs. hat <ʾmšntn>, vgl. aber Orosius VII 29 Par. 14f.

³²² Isidor *Chron. max.* Nr. 343 hat abweichend eine zweijährige Regierungszeit und das Weltjahr 5560. Orosius VII 30 Par. 1 ed. Zangemeister 276: *post anno uno et mensibus octo*. Vielleicht liegt im Arabischen eine Verwechslung mit dem nachfolgenden Abschnitt über Jovianus vor, da die arabische Schreibung von Julianus und Jovianus ist leicht verwechselbar.

Jahr (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5544 Jahre¹²²).

463.4-14: "Dann regierte nach ihm 14 Jahre Valentianus <fnsy'n>, der Sohn des Constantius <qsnš> — Valentianus, der Sohn des Constantius Caesar. Er regierte 14 Jahre. (Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5559 Jahre¹²³).

¹²²"Damas hatten sich die Gothen <al-qut> in zwei Gruppen gespalten, der Führer der einen Gruppe war <qrwld> (= Frigidernus?) und der Führer der anderen wurde Athanaricus <arq> genannt, welcher vom Führer der Römer unterschätzt wurde. Damas folgten (brühen der Lehre des verfluchten Arius¹²⁴) und damals erlind¹²⁵ Uthlas <g fl> das gotische Alphabet und übersetzte die Offenbarungen¹²⁶ ins Gotische¹²⁷.¹²⁸ Damas lehren Phoenus <lwyr> Eunomias <rwby> und Apollonias <hlar> welche Abhandlungen über den Glauben schrieben¹²⁹.

Dann folgt 463 ult. 464.6 = lat. T VII 32 Par. 2-4 S. 277,8-18.

464.6: "Zu seiner (Procopius) Zeit regierte der Patriarch, al-hatrivark, Damasus <dms> über Rom¹³⁰. Zu seiner Zeit starb der Gottesdiener Martin, der im Frankenland bekannte Bischof¹³¹.

Dann folgt 464.8-9 = lat. T VII 32 Par. 5 S. 277,18-22, darauf folgt 464.10-11 = lat. T VII 32 Par. 8 S. 277,32-33, darauf 464.12-465.5 = lat. T VII 32 Par. 9-14 S. 277,34-278,24.

465.6-10: "Dann übernahm sein (sc. Valentianus) Bruder Valens <w lns> die Herrschaft. Seine Herrschaft dauerte vier Jahre — Valens. Er regierte vier Jahre¹³². Die Anzahl der Weltjahre bis zum Ende seiner Zeit beläuft sich auf 5563 Jahre¹³³. Er glaubte an die Lehre des verfluchten Arius.

¹²² Isidor. Chron. mai. Nr. 346 (abweichendes Weltjahr 556.).

¹²³ Isidor. Chron. mai. Nr. 348 (Weltjahr 5575) Valentianus et Valens, later eius regnaverunt ann. XIII.

¹²⁴ Vgl. Isidor. Chron. mai. Nr. 349. Die armenische Isidorübersetzung teilt mit dem Arabischen die Namensform des Athanasius (scilicet Athanasius).

¹²⁵ Isidor. Chron. mai. Nr. 350.

¹²⁶ al-qutub al-muntala. Die Offenbarungen.

¹²⁷ al-qutub al-muntala. Die Offenbarungen.

¹²⁸ Isidor. Chron. mai. Nr. 351.

¹²⁹ Zu Damasus I. (366-384 n. Chr.) vgl. Altaner, Stüber 354.

¹³⁰ Gemeint ist Martin von Tours (gest. 397), über den zahlreiche Legenden entstanden. Sulpicius Severus (gest. um 400) erfasste eine Vita Martin sowie als Ergänzung dazu drei Briefe und die Dialoge, welche Martin aus Apollonia Galliens und aus ersten abendlandischen Mönchswriter zeichnen. Altaner-Stüber 354. Im 6. Jh. verfasste Gregor von Tours († um 594) sein Di. virtutibus S. Martini 4 Bücher über Wunder am Grab des h. Martin von Tours. v. Altaner-Stüber 427. Auch Isidor von Sevilla. De viris illustribus Par. XXI hat ihm einen Artikel gewidmet (scilicet Carmen C. von der Memoria B. de v. r. illustribus de Isidoro de Sevilla. Salamanca, 1964-1965). Vgl. schliesslich Isidor. Chron. mai. Nr. 355.

¹³¹ Vgl. Ordo VII 32 Par. 5 n. 33 Par. 1.

¹³² Vgl. Isidor. Chron. mai. Nr. 348 (nennt als Weltjahr für Valentianus und Valens 5575 und als Regierungsdauer 14 Jahre).

Häufiger zitierte Literatur und Abkürzungen

- Aaner, Bertold/Sacher, Alfred: *Palimpseste*. 3 B. Freiburg-Basel-Wien, 1978. *Chronicon Albeldense*. In: PL 129 Paris, 851, 23-46.
- Cohen, A. I.: *De verit op Top van de westerse middeleeuwen geschiedschrijvers tot 1100*. Diss. Assen, 194.
- Dolger, Franz Josef: *Die Tante Konstantin und ihre Probleme im Konstantin der Große und seine Zeit*. Gesamte Studien, Freiburg 91 (= XIX suppl. d. Römischen Quartalschrift 477-447).
- Duchesne, L.: *Le liber pontificalis*. I Paris, 1955.
- El = En: *Kloparchie des Islam*. I-IV u. Ergänzb. bd., Leiden, Leipzig 913-1978.
- El = *Encyclopedia of Islam*. I ff. Leiden/London, 1960 ff.
- Faschius, Caesarius: *Historia ecclesiastica* (dt.). *Kirchengeschichte*. Hrsg. u. eingel. v. Heinrich K. dt. Die Übers. v. Philipp Haeuss, Kempten 72, wurde neu durchges. v. Hans Anton Gartner, München, 1967.
- Id.: *Opera Constantini*. dt. 85. *Ausgewählte Schriften nach dem Latein. übersetzt*. II. Kempten 1889, 57-73.
- Giese, Hans Werner: *Die Geschichtsschreibung der Christen*. Darmstadt 980. *Impulse der Forschung* 1.
- Historia Pseudomarciana*. In: *Chronica minora saec. II V-VI VII*. Ed. Th. Mommsen. Vol. II. Berlin, 2 96 (= Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi XI 2), 377-388.
- Isidor von Sevilla: *Chronica minora*. In: *Chronica minora saec. II V-VI VII*. Ed. Th. Mommsen. Vol. II. Berlin, 961 (= Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi XI 2), 391-48.
- Id.: *Etymologiarum sive originum libri XI*. Recogn. W. M. Lindsay I-II. Oxoni, 1911 (repr. 1971).
- Levi del u. Vida, Giorgio: *The Bronze Era in Modern Spain*. In: *Journal of the American Oriental Society* 64 (1943), 183-9.
- Id.: *La traduzione araba delle storie di Orosio*. In: *al-Afak* 19 (1964), 257-293.
- Leysen, Wilhelm: *Konstantinische Schenkung und Sachsenkriege nach Auscheiden und fränkischer Frühzeit*. Ausgewählte Aufsätze. Düsseldorf, 1948. 100-165.
- Lippold, Adolf: *Griechisch-lateinische Geschichtsschreibung*. In: *Chiron* 1 (1971), 437-455.
- Lipsius, Richard Adalbert: *Die Falschen Abent-Sage*. Braunschweig, 1880.
- Mommsen, Theodor: *Sanctuarium seu ritus sanctorum* (Neudr. besorgt v. H. Quentz u. A. Bruns). II. Paris, 1930.
- Orosius: *Historiae adversus paganos*. Ed. C. Zangemeister. Lipsiae, 1889.
- Id.: *Off. oron. adversus paganos*. dt. engl. Bearb. *The Old English Orosius*. Ed. by Janet M. Bates. London-New York-Toronto, 1930.
- Id.: *Historiae adversus paganos*. anon. arab. Bearb. aus d. I. Hälfte des 10. Jh. n. Chr.) *Tarikh al-aham*, Hrsg. v. Abdarrahman Badawi. Beirut, 1962.
- Pl = *Patrologia Latina*.
- RI = *Reichs- und Kirchenrecht und Christentum*. Hrsg. v. Theodor Klauer. Stuttgart, 1950 ff.
- RF = *Paul's Real-Encyclopädie der christlichen Altertümer*. Neu bearbeitet. Beginn v. G. Wissowa. Fortgesetzt v. W. Kroll u. M. Heintze. Stuttgart, 1909 ff.
- Schörs, Heinrich: *Die Bekämpfung Konstantins des Großen in der (beriebung von Zens. hrift für katholische Theologie* 40 (1916), 218-257.
- Speyer, Wolfgang: *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*. München, 1971. = *Handbuch der Altertumswissenschaft*. Abt. 7.
- Von den Brinken, Anna Dorothée: *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in die Zeit der Kaiserin Freiling*. Düsseldorf, 95.
- Von Dollinger, Joh. Jos. Ign.: *Die Papst-Falschheit*. Stuttgart, 1890.

ETHICAL TERMINOLOGY IN HEYKHALOT TEXTS

by

N. A. VAN DER MEULEN

It is not far-fetched to state that in the multi-coloured world picture of Merkavah-mysticism¹ its vertical orientation is one of the most conspicuous features. To the first aspirations of the mystic believer belonged a journey through the heavenly palaces to the heavenly throne. His cosmological space-scheme was impressed in the image of the ladder. According to several texts, the man who had a ladder in his house apparently was a good mystic.

Halakha, halutza

But vertical orientation, however, did not keep the *merkavah* off his earthly life. His rising for the heavenly throne did not absolve him from his earthly obligations. It is the merit of Scholem and Lieberman to have paid attention to this *merkavah* orientation of Merkavah-mysticism.² Both scholars have given the passage concerning the story of Nehemiah's recall from his mystic journey. His pupils made him break off his mystic enterprise by means of a piece of arcane lore which had been created by a menstruating woman. We do not have to enter into the details of the story here.³ The concluding sentence of the story of Lieberman is significant. This passage of the *Heikhalot* demonstrates that the Jewish mystics were *am ba'aita deaguta*.

While Merkavah-mysticism in its origin is meant as a religious and magical description and attempts to be found in the traditional corpus of *Heikhalot* and *Merkavah*-texts. The broad outline of these texts has been drawn by I. Gruenwald, *Apocalypse and Merkavah Mysticism*, Leiden/Köln, 1980. For a more strict outline see the writer's *Jewish Mysticism: Merkavah and related texts*, Amsterdam, 1983. The most important manuscripts are edited by P. Schäfer, *Seder ha-Heikhalot*, Leiden/Köln, 1978. The *Heikhalot* texts are also edited by Schäfer, followed by the *Heikhalot* by Schäfer.

Scholem, *Major Jewish Mystical Texts*, ed. S. A. Wertheimer and A. Wertheimer, in *Hebrew Mysticism*, Jerusalem, 1968, chapter XXV (= Schäfer 263) XXV, 1 (= Schäfer 258) XXII, 1 Schäfer 258.

cf. Scholem, *Jewish Mysticism: Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1968, p. 15; Lieberman, *The Knowledge of the Holy*, by the Author, (Author of the *Heikhalot*), Leiden/Köln, 1978, p. 24-25.

³ Lieberman, *Heikhalot*, *Heikhalot Rabban* XXV, 1-3; Schäfer 258-260, 267. See also I. Schifman, 'The Recall of Rabbi Nehemiah ben Hushiya', in *Essays in Jewish Mysticism*, R. H. H. A. J. S. Review 1 (1976), 269-281; M. Schlüter, 'Die Erzählung von der Rückkehr des R. Nehemia ben Hachana aus der Merkava-Schau in ihrem redaktionellen Rahmen', *Frankfurter Zeitschrift für Jüdische Studien* 10 (1985), 15-19.

data (rabbi's who dealt with aggadah only), but were scholars also at home in the subtle intricacies of the Halakha (p. 224). In the story of Nechany'a's recall these intricacies are halakha rules concerning clean and unclean in connection with the halakhic technical terms *niddah* (the menstruant) and *tevilah* (the ritual immersion).⁵

Beside this halakhic subject another halakhic trait evidently can be traced in the Heykhalot-texts. It is true, this second halakhic trait is not mentioned explicitly, but in many texts it is present as a presupposition. For wherever in the Heykhalot-texts mention is made of the daily fulfilling of the prayers⁶ we can be sure the halakhic obligation to say the *shema* ('Hear, Israel') and to recite the benedictions is implied. To vary the text of Mishnah Avot we appear to be allowed to say: 'The rules about menstruation, immersion and reading the *shema* (these) are essentials of the halakha in the Heykhalot- and Merkavah-texts'. Several instances in the Heykhalot-texts show that the *vorläufer merkavah* in this respect present themselves as so to say *rabbim ha-darashim* (i.e. rabbis who know to deal with halakha). The Heykhalot-texts give evidence of the saying of the prayers three times a day. To adhere to this daily early obligation had its far-reaching consequences for the course of things in heaven.

So far I argued on the assumption that following the halakha belongs to the so-called earthly obligations. From this point of view one might say that complying with the halakhic requirements goes with the more horizontal aspect of Merkavah mysticism. Though it is as difficult to give a clear-cut definition of halakha as to define mysticism, the following circumscriptio of halakha can be helpful: 'Its world is one of down-to-earth practicalities in which decisions are required that shall be simultaneously feasible socially, desirable jurisprudentially and maintainable ethically'.⁷

Ethical concomitants

Within the 'world of down-to-earth practicalities', however, not all requirements and decisions belong to the centre of the halakha. Even the Sages

⁵ For the halakhic problem concerning *niddah* and *tevilah* see e.g. *Mishnah Miqva'ot* III v.11-2; *Mishnah Niddah* X; *Mishnah Z'raim* 14. The duty of *tevilah* is a subject of the prescriptions during the fasting-period, see e.g. *Pirkei Heikhalot Rabbati* XI.3. Schafer 299; *Ma'aseh Merkavah* ed. C. Schiörmann, pp. 1-4; Schafer 57a par. 19 (= Schafer 57); *Merkavah deuteronomica* ed. S. Moscovitz, Jerusalem 1921, 100 Va (= Schafer 683).

⁶ See e.g. *Pirkei Heikhalot Rabbati* XI.3; Schafer 16; XIII.2.3.4 (= Schafer 172, 173, 179); compare also Gruenwald 154.

⁷ See *Mishnah Avot* III.18.

⁸ R. Loewe: 'Perceptions and Limitations of Universalism in the Halakha' in: *Studies in Rabbinism, Judaism and Universalism in Memory of Erwin Roth*, ed. R. Loewe, London, 1966, 115-150, esp. 147.

themselves already differentiated between halakhai and other normative elements.⁹ To put it in the words of Lichtenstein: "traditional halakhic Judaism demands of the Jew both adherence to Halakha and commitment to an ethical moment that — though different from halakha — is nevertheless of a piece with it and in its own way fully imperative."¹⁰

If thus the Halakha is open ended (Rabinovitch 94) one can state it in this way: the wide world of halakha forms a system of interlocking circles. The circles, having their own partial areas, are the ethical or moral concomitants of the halakha as the centre. In their mutual connection these circles interact with each other and with the centre. To the concomitants of the halakha, as interdependent and interconnected ethical systems, in any case the following can be reckoned:

1) The ethical system of *derekh eret* (the way of the world). The system includes a set of rules concerning natural and normal human conduct. This circle contains all these practicalities which belong to the natural order of social intercourse. This generally accepted standard of interhuman relations relies on recommendations rather than commandments. The circle interacts with the centre, though not being the same as halakha, it never functions without halakha.¹¹

2) The ethical system of *mitzvot benei Noach* (the commandments of the sons of Noach). According to rabbinic traditions this system consists of a framework of seven¹² commandments, describing the minimal moral duties. The circle of these practicalities traditionally dates from the time before the giving of the Sinai (see *Jubilee VII* 21 ss.). As a consequence every non Jew is supposed to accept these commandments, whereas the Jews are

⁹ Compare *Midrash Mekhilta BeSha-b-Massekhta deWayyasa*, ed. H. W. Rabin, 157. Sh'm'a 53b: "I have written down the keti (the law) of the Torah, the G'mara and a de ha which is given by my son. These are recommendations, which are not his commandments, but are of the same kind as his commandments. These are *halakha*." (transl.)

A. Lichtenstein, *See how the Tradition recognizes an Ethical Independent of Halakha*, in *Midrash and Ethics*, University of Pennsylvania, ed. by M. L. Abelson, University Press, 1975, 67-58, esp. 83. See for the same problem in the same book, M. L. Rabinovitch, *Halakha and Other Systems of Ethics*, University of Pennsylvania, 1978, this scholar focuses on a view of halakha as a system with a system of laws. The law is the law, open to interpretation but not to them, the interpretation has to serve as a background for the given law code. (transl.) *Halakha*, p. 90.

¹⁰ See Simon S. Schlesinger, Ed. Staff, *Derekh Eret*, EJ V 115.

¹¹ The interdependence, in a general sense is mutual compare e.g. *Mishnah Avot III* 7 (if there is no study of the law, there is no accepted human behaviour, if there is no accepted human behaviour, there is no study of the law). The interdependence, however is restricted halakha defines *derekh eret*, but *derekh eret* does not include halakha, compare e.g. *Midrash Mekhilta* (transl.) p. 151. The passage comes and learns you *derekh eret* (is) from *torah*. For more instances, see W. Bacher, *Die ethische Terminologie der rabbinischen Traditionsliteratur*, Darmstadt, 1955, Festschr. Teil 5, 155-156, *derekh eret*.

¹² For an enumeration see *Mishnah Avodah Zarah VIII* 14. 9, other lists with more commandments, see e.g. *Bavli Sanhedrin* 57b, *Midrash Tehillim* on Ps. 21, 1, 4, 15, 24.

The practicalities of this third circle are carried out by a man who even fulfils an obligation and observes commandments where and when it is no longer his duty. Such a man is called a *radiiq* or a *chasid*¹⁶. Within this circle the observation of commandments is more than *halakha*, though never without *halakha*.

Ethics in this framework I conceive as a set of norms or an area of normative norms, which forms an interlocking circle with *halakha*, having its inherent connections with it¹⁸. Hereafter two instances will be given of ethical terminology, denoting an area of normative norms within the *Halakhot* texts.

* See J. Neusner, 'What is not a Jewish Ethics' *Judaism* 36 (1987), 26. Cf. also an explanation of Buckenheimer. Neusner states that a 'non-*em*' relationship between man, his neighbour and God ('non-*em*' = *non-ethic*) is like actions which are *not* to be done between man and God ('Torah', vi, *ha'asid*).

The first passage taken from the collection traditionally known as *Hevkhalei Rabbati*, concerns the profile of the mystic¹⁹. His qualities of character are summed up by Nechunya. This teacher and leader experienced the wicked role of Rome in the case of the ten martyrs.²⁰ Therefore, as it is written, he stands up and reveals to his pupils the secret of the word, namely the quality (or qualified attitude: *maddah*) which fits in with the man who is eligible to have a mystic vision' (*ra'uy lehistakkel*).

By way of a sketch we first come, in our text, upon a series of heavenly attributes being the potential objects of the mystic vision. The objects, in connection with the verb *lehistakkel* are among others (for the complete list, see note 23) the king, his beauty, his glory and several classes of angels, such as *Chayyim*, *Ofannim* and *Keravim*. The enumeration of this series, however, postpones the direct fitting in of the quality or qualified attitude Nechunya was about to reveal. This quality seems to be a necessary condition for the vision of the mystic objects. That is the reason why this topic is introduced once again by a following question: 'What is that quality like?'

The answer to this question is given now, at first, slightly seeming to be threefold. That quality fits in

1. with a man who has a ladder (*sullam*) in his house
2. with every man who goes up and down to be Merkavah with nobody interfering
3. with everyone who is 'pure' (*naqi*) and 'free' (*memuar*)

The second part of the answer may be derived from another passage in the *Hevkhalei Rabbati* (see Schafer 237). In our passage (Schafer 199) we only find it in four manuscripts. In the other passage (Schafer 237) however, it is present in the same wording in the seven manuscripts.

So the answer appears to be twofold – the meaning of it, however, is unambiguous: the man who has a ladder in his house is the one who is pure and free (from). Wherein his purity lies and what he is free from, now follows in a series of earthly vices. The enumeration of these vices is the same in all manuscripts. Thus the mystic has to be free from *'avadah zarah* (idolatry), *we-gidul*, *arayot* (incest relations), *u-shifkhut damim* (murder), *ve-ashon hara* (slander), *u-shvu'at shav* (perjury), *ve-chitul hashem* (desecration of the Name), *va-a'ut panim* (brazenness) and *we-zvut chumam* (jealousy). After these eight vices, explicitly enumerated, we find a final more implicit circumscription: *wekhol asch weto ta'asch shomer* (and everyone who observes the positive and the negative commandments).²¹ With these

¹⁹ See *Pirquei Hevkhalei Rabbati*, n.s., VI 24 (= Schafer 198, 199).

²⁰ See J. Dap, *Pirquei Hevkhalei Rabbati*, *ama asch aseret harugev hamalkhut Eshet Beer Sheva* (1980), 63–80. M. Oron, 'Nusahim muqbilim shel appur aseret harugev hamalkhut weshel sefer bekvalei rabbati', *Eshet Beer Sheva* (1981), 81–95.

²¹ The manuscripts only show very slight variations as to the wording of the enumeration. In

closing circumscription the 613 *mit war* are meant.¹⁷ We cannot be sure, however, whether this series forms a unit. So much is clear: the first eight vices depend on the words *pure* (*reapf*) and *free* (*meno ar*). Moreover, these vices are knitted together, for we find the copulative *war* six times after the opening preposition 'from' (*mit*).

From a literary and thematic point of view the closing circumscription does not fit in the series: the rule of the "everyone who observes" has a positive formulation in the appearance of a sentence. Preceding it we only find a series of negative concepts, being the eight vices. The problem is: do we have to look upon the closing rule as an addition supplying what the series does not contain? Or, has the circumscriptive rule to be taken as a kind of recapitulation of the above-mentioned vices? Some of the vices in any case are to be reckoned to the list of negative commandments.

A more exact look at the series of vices itself makes it clear that four of them traditionally belong to the 'commandments of the sons of Noach'. They are idolatry, incest relations, murder and desecration of the Name. The first three of these form a recurring scheme. In rabbinic literature they function as representatives of the 'commandments of the sons of Noach' as a whole.²¹ From the point of view of the interlocking circles the 'commandments of the sons of Noach' belong to one of the concomitants of halakha.

Considered as *mit halakha*, they represent universal ethics and as such do not belong to the essentials of halakha. The other four of the series are stronger: perjury, brazenness and jealousy. As the others do, they have their place in the field of human relations in general. For to be pure and free from slander or jealousy does not particularly seem to be a matter of halakic duty. In this field of general relations the well-known rule of 'to go free from his duty' after the fulfilment of a halakic requirement does not count. Formally it seems to be possible to fulfil the requirements of e.g. *terfah* ('immersion') or *qeri'ah* ('reading'), even if one is known as a person of brazenness or jealousy.

The latter four vices, from which a true *lover* has to be free, are set off from *halakha* in objective and scope. Their concern is the development of human

leaf of the N 534 section, and 5" x 3" by hand made, made in human M. A.
reads "Bukham" (Bukham) instead of "Bukham" and 5" x 3" by hand made, made in human M. A.
reads "Bukham" (Bukham) instead of "Bukham" and 5" x 3" by hand made, made in human M. A.

See S. Schachner, *Aspects of Rabbinic Theology: A Study in the Concept of the Talmud* (New York, 1959), Chapter X (The Torah and its Aspects); also B. de Vries, *Hofdiploma in mittoeren in de ontwikkeling der Halakah* (Haarlem 1939, 10 (with references).

See M. Kadushin, *Introduction: Rabbinic Jews in the 19th Century* (Lebanon, N.H.: Kaufmann Library of Judaic Studies, in the Occasion of the Seventieth Birthday of Professor Isaac H. Fish, 1964), esp. 26, also his *Worship and Ethic: A Study in Rabbinic Judaism* (New Haven: Yale University Press, 1964), esp. 5 and 228. The three categories are repeated by Kadushin as the strongest generalization of his characterization of Jewish-American rabbis. The pages are (in three translations) now well be published in his work and he will have a share in the work of the first and second series of his and murder — and slander counterbalances them all, compare *Ps. De ot. VII, 3*.

character: hence men's feelings, thoughts and motivations are subject to its scrutiny.⁴⁴ This domain of human relations and this level of internal qualities do not belong to the centre of halakha. Without doubt it has its internal connections with it. The positive or negative qualities in this field surely have to do with a man who tries to observe his halakhaic duties (*ehavat*). To have certain ethical qualities or to be free from bad qualities is a matter of 'the duties of the heart'.

So much is clear, in the passage of *Heykhalot Rabhani* we have to do with an official profile of the mystic. The text makes the impression of having a fixed form with a formal set of data. On the one hand the data consist of a series of heavenly attributes, on the other hand we find a series of norms. The first series points out what in heaven can be seen in mystic trance and vision. The second series denotes what has to be done, or better: what must not be done on earth by the mystic believer. He has to be free from a series of vices in order to obtain a vision of a series of heavenly objects. In mutual relation the two series are measured out: there is a balance of numbers in each of them. The heavenly objects in a way seem to correspond with the earthly vices. This means: the true mystic, the *yosif*, will be able to have a mystic vision of eight objects⁴⁵, when he is free from eight vices or mischiefs. To be free from these vices forms the condition for having a mystic vision of the heavenly objects.

Apart from other conditions regularly mentioned in the *Heykhalot*-texts such as the times of fasting, the regularity of study, the training of mnemonic techniques, the theurgical skill with formulas and the perfect knowledge of halakhaic intricacies, there is also a set of normative elements or ethical norms which has its relevance.

The catalogue of norms is set off by a succession of mystic goals. We might say that we find here a balance of interdependent possibilities. The active or practical character of this type of mysticism is in this text brought to the fore in the interaction which is a mutuality between ethical norms on earth and mystic goals in heaven.

In the collection of texts known as *Mishnah Merkabah* we come upon a fine illustration of such a train of thought. This collection mainly consists of a dialogue between Yishmael and Aqiva. At a given moment⁴⁶ Yishmael asks: 'What is the measure (or: distance) from bridge to bridge?' Aqiva gives as an

⁴⁴ Boaz Cohen, *Law and Ethics in the Light of Jewish Tradition* (New York, 1957), 2.

It is striking to find how four manuscripts (V 27B, M 22, B 238 and N 8, 82) contain exactly the same eight objects, actually in the same sequence. The other three manuscripts show some more objects as a result of another literary decision. Of course, in all those objects are to be counted which from the beginning of a new unit indicated by the preposition *be*. The series runs as follows: 'eligible to have a mystic vision of the king of his glory', 'the keruvim', 'the shining of the glitter of the ardent stream of the bridges and of the burning clouds'.

⁴⁵ See G. Scholem, *Jewish Mysticism* (Ox., Appendix C, p. 67, par. 9), Schärer 458.

answer: Sincerely and piety in your heart (*ta-shrut wechaydut b'levavetka*) and you will know what is the measure in heaven. The text goes on: He said to me:

when I went up

to the first palace, I was a pious man (*chasid*);

in the second palace, I was a clean man (*tahor*);

in the third palace, I was a sincere man (*na-har*);

in the fourth palace, I was a perfect man (*amim*);

in the fifth palace, I attained to holiness (*qedushah*);

in the seventh palace I said: You are God, the living and everlasting.

The tradition of this enumerative series is well anchored from a textual-critical point of view. We find the same sequence and the same wording in the five available manuscripts.²⁷ Here we have a terse reproduction of the close-fitting connection between two series: on the one hand the successive heavenly palaces as mystic goals; on the other hand the corresponding succession of ethical norms.

What we have come upon in both texts, the *Heskhālūt Rabbat*, as well as the *Mu'asch Merkavah*, is a design of thought which expresses a reciprocity between two parallel lists. The lists, however, are not identical. But both of them do contain a set of norms or normative elements, whether they are negative ethical concepts which a man has to be free from, or positive ethical features. For as such we have to understand indications as 'pious, clean, sincere, perfect, and holiness'. These positive ethical figures fit in with men who are not content with minimum standards of conduct and who try to go beyond the letter of the law: 'it is their aim to live in accordance with the rule of saintliness, the so-called *nishvat chasidut*.'²⁸

What we tried to do so far is to trace ethical terminology in Heskhālūt texts.²⁹ As a matter of fact we found some ethical terminology, stored up in

In three of them only one word is missing. D 43b and M 40 do not have *judah* *hah* at the level of the fifth palace; in M 22 the word *na-har* does not appear at the level of the third palace.

²⁷ See R. Mach, *Der Zohar*, 1925, 5 (A. Weiser, ed., *Die Kabbalah*), 103: 'Der Chasid ist der wärdigste allgemeine Bezeichnung für einen großen Keschaffenheit des Menschen' (cf. I. Jacobs, 'The Concept of Hasid in Biblical and Rabbinic Literature', *JSS* 8, 1953, 14-54).

²⁸ I. Jacobs, *o.c.* 150.

²⁹ Compare *Barai Shabbat*, 70a; *Bavli Bava Metzia*, 52b; *Bavli Hagigah*, 30b. See also I. Jacobs, *o.c.* 150. R. de Vries, *Hasidijtheden in de Middeleeuwen*, 33-37, III.5. Western Manuscripts: *Epiphanius (nushatut ha-dinut)*, Zeev Falk, *Mid-Mishnah Hasidim*, in *Seder Zikaron to Ben-Zion*, Jerusalem, 1963, 67-69.

³⁰ One sure sign of a stereotyped character of the list is the character of the list. As literary pattern, they are of a stereotyped character, functioning as an 'ethical stock phrase'. They never become an integral part of a text or an integral part of a mystic character. Literature has to find out if this ethical stock phrase is original, forming an integral part of a mystic text and a guiding principle in mystic circles, or a traditional code of ethics, imposed by an authority who, for instance, belonged to the movement of the Chasidim Ashkenazi.

literary patterns. These patterns have to be compared with each other, because their form is fixed in the same way. What we did not try to do is to suggest that the compared literary forms indicate an identical overall design of thought, which would be characteristic of Merkavan mysticism as a whole. For it cannot be denied that the patterns occur in different collections. As fixed forms they are located in different contexts, they probably have a different 'Sitz im Leben' and may stem from different times and areas.

Nevertheless, this does not make so much difference. Both instances show a terminology which expresses negative ethical concepts and positive ethical figures. Within the framework of *Heikhalot* texts they are to be considered as conditional for the mystic vision, as are regularity in fasting and studying and as are mnemonic and theurgical skills.

DE APOKRIEFEN VAN HET OULDE TESTAMENT IN
NEDERLANDSE BIJBELOVERZETTINGEN TOT 637
(with a summary in English)

door

C. C. DE BRUIN

Dat in de ontwikkelingsgang van de nederlandse bijbelverzetting zich de geschiedenis van de Kerk afspiegelt is ook af te lezen uit de toegelieven der oudtestamentische apokriefen in onze taal. Gedurende de Middeleeuwen diende als basistekst de *Vulgata*, de bijbel van de toenmalige Kerk. De eerste pogingen om gedeelten van deze apokriefen in onze landstaal over te brengen dateren uit de eerste eeuwen van het christendom in de Lage landen bij de zee. Er zijn van deze proeven geen schriftelijke getuigenissen bewaard om de eenvoudige reden dat de predikers in de eredienst de liturgische Schriften van de dag na voorlezing in het Latijn onmiddellijk lezen volgen door een mondelinge *ad hoc* weergave in de moedertaal. Naderhand is men er toe overgegaan de bijbelvertalingen van het Hebreeuwschrift in de volkstaal over te brengen. We kunnen slechts gissen in welke tijd daarmee een begin gemaakt is. Het enige middel om die leemte in onze kennis op te vullen is op zoek te gaan naar een handschrift dat voorzover we weten de oudste redactie van het *epistolarium* in de moedertaal bevat. Dat handschrift is weliswaar een betrekkelijk late westvlaamse kopie uit de tijd rondom het jaar 1350 maar vast staat dat de tekst teruggaat op een oud origineel. Ik kan de lezer ter kennisgeving een fragment uit het *Epistolarium* van Leningrad — want hierom gaat het — aanbieden enige verzen uit Jesus Sirach 36.

Ontfame di onzer alre God ende sich ons ende troech ons dat iht dinc
ontfame chede ende zende dinc vrese up die lieden die di niet ne zouken dat
si bekennen da ne gheen Here es dan du ende dat si vertrecken dinc
grootheit. Hel up dinc hant over die vreemde nederen dat si zien dinc
moghentheid

In het midden van de 14de eeuw werden de oudtestamentische apokriefen in hun geheel vertaald en opgenomen in de zgn. Eerste Historiebijbel die van circa 1359 tot 1388 door een onbekende kartuizer monnik van het klooster Herne in Zuid-Brabant is vervaardigd. Deze monnik volgde de traditionele plaatsing van deze boeken zoals hij die aantrof in zijn exemplaar van de *Vulgata*. Zijn overzetting diende als kopie voor het eerste in de nederlandse

taal gedrukte boek: de Delftse Bijbel van 1477. Uit deze wiegedruk citeer ik het hierboven genoemde fragment uit Sirach 36.

Onferme ons. God alre dinghen ende anse ons ende thoen ons dat licht
dijne onfermherticheit ende sende die vrese op die heidene die d' niet en
sochten. soe dat si bekenen dat gheen God en is sonder dij. Ja s. dine
grote dinghen vertellen. Helle op dine handen opte vreemde heyden op dat
s. din macht sien mogen. Wan ghelijck dat u gehele licht hiet in ons in
haren anscouwen also sulst u verheven worden in hem in onsen aenscou-
wen dat s. dij bekenen want ten is gheen god sonder dij. Vernyewe die
teykenen ende verwandele die wonderen. Calandteer dijn han ende oen
rechten arm. Verwecke den toren ende stort neder die granscap. Verniet
den wedyrsake ende quele den vants. Haeste tet ende gheuecke teynae dat
si dine wonderen vertellen.

De aandachtige lezer kan constateren dat er weinig verschillen te bespeuren zijn tussen de oudste versie en de inkunabel: hetgeen leidt tot de conclusie dat er een vaste lijn loopt door de tekstoverlevering van die tijd.

In het begin van de Hervormingstijd was de duitse reformator Andreas Karlstadt (c. 1480-1541) een der eersten die de canoniciteit van enige bijbelboeken in het bijzonder van de apokriefen van het Oude Testament aan de orde stelde. In zijn geschrift *De Canonica Scriptura* heriep hij zich op Hieronymus. De kerkvader had een duidelijk onderscheid gemaakt tussen die boeken in de Septuagint die teruggingen op een Hebreeuwse oorsprong en andere die grotendeels gebaseerd waren op een Grieks origineel. Hij had bedenkingen geopperd tegen de inhoud van sommige verhalen zonder echter de door de Septuagint kerkelijk gewaarborgde authenticiteit *expressis verbis* discuteabel te stellen. Luther formuleerde zijn standpunt kernachtig met zijn definitie: *Apocrypha das sind Bucher so der heiligen Schrift nicht gienet gehalten und doch nutzich und gut zu lesen sind*. Ten gevolge van zijn in 1534 verschenen complete bijbel zonderte hij de apokriefe boeken dan ook af van het geheel van kanonieke boeken waarin ze tot dan toe waren ingelijfd. Hij voegde ze als een appendix toe aan de boeken van het Oude Testament waarvan de canoniciteit onbetwistbaar was, daarmee te kennen gevend dat naar zijn mening de schrijvers niet door de heilige Geest waren geïnspireerd. Hiermee leidde hij een controverse tussen Rome en de Reformatie in die gedurende de 16de en 17de eeuw de gedachtenwisseling over deze kwestie zou beheersen.

Een eerste symptoom van dit meningsverschil kan men ontmoeten in de proloog van de 'correcteurs' van de in 1528 voltooide Bijbel van de Antwerpse uitgever Willem Vorsterman. Hoewel zij Hieronymus' zienswijze delen, pone-

ren zij met nadruk de stelling dat alle boeken van de H. Schrift, de oudtestamentische apokriefen inbegrepen, 'als van Godt ons gegeven zijn voor zyn schaepkens daer in te weyden'. De correctoren van Vorsterman brachten krachtens hun grondhouding dan ook geen wijziging aan in de plaatsing van de apokriefen; zij namen de volgorde in acht die in de Vulgata gebruikelijk was. A's voorbeeld van hun vertaling zeg ik de lezer de perikoop uit Strach 36 voor.

Ontfermt onser God alre dinghen ende aensiet ons ende toont ons dat licht uwer ontfermherticheden ende seyndt uwe vreesse over die heydenen die u niet en hebben gesocht op dats bekennen datter geen God en si dan ghi op dat si u grootdadheden vertellen. Hef op uwe hant over uwe vreemde lieden dat si u mach sien. Want ghelijc ghi in haer aense uwen geneylich sijt in ons also sijt ghi in onsen aenschouwen groot ghemaeet worden in hem op dat si u oec bekennen ghelijc wi u bekent hebben. Verniet die teeken en verander die wonderheden. Maect heerlic u hant ende uwen rechteren arme. Verweet die verbolgentheyt ende wort w die gramscap. Verheft de wederpartij ende quest den viant. Haeste tijt ende gedenet eynde, op datsi uwe wonderen vertellen.

Ten recht tegenover deze handelwijze stond de reformatorische praktijk van de Antwerpse drukker Jacob van Lieselt die in zijn tal van malen herdrukte bijbelgedeeltes zonder enig commentaar op voorgang van Luther de apokriefe boeken als een aanhangsel bij het Oude Testament opnam. De perikoop Strach 36 1-10 luidt in de Lieselthibibel van 1542 als volgt.

Ontfermt onser God Here God alre dinghen ende aensiet ons ende toont ons dat licht uwer ontfermherticheden ende seyndt uwe vreesse over die heydenen die u niet en hebben versocht op dat si bekennen datter geen God en si dan ghi op dat si u grootdadheden vertellen. Hef op uwe hant over die vreemde lieden dat si u mach sien. Want gelijc ghi in haren aenschouwen gheheylsicht sijt in ons also sijt ghi onsen aenschouwen groot gemaect werden in hem op dat si u oec bekennen gelijc wi u bekent hebben want noyt en was eenen God dan ghelijc. O Here verniet die teeken en verander die wonderheden. Maect heerlic u hant ende uwen rechten arme. Verweet die verbolgentheyt ende wtsort die gramscap. Verdrijft den wedersaker ende quest den viant. Laet die ure haestelic comen gedenc des eedis op dat si uwe wonderen vertellen.

Het reformatorisch beginsel spreekt onbetwistbaar uit het voorwoord dat Jan Gheyn haert schreef bij zijn *Bibelen Dicht* die hij in 1556 samen met Steven Mierdman in het Oostfriesse Emden uitgaf. Hij parafraseert daarin de boven

geëerde karaktersering van Luther en neemt naar het voorbeeld van de Zwitserse Bijbel van Zürich (1531) die hij gedeeltelijk volgde, de apokriefen als toevoegsel bij de kanon van het Oude Testament op.

Gaandeweg manifesteerde zich in het standpunt van de hervormingsgezinden ten aanzien van de oadtestamentische apokriefen in het bijzonder bij de Calvinisten een scherper omlijnde mening. In 1562 verschenen te Emden twee boeken die nauw met elkaar verbonden zijn. In de eerste plaats de editio princeps van de *Belydenisse des gheloufs*, waarschijnlijk door Godfried van Wingen bewerkt naar de Franse *Confession de Foi* van Guido de Bres, en ter perse gezegd door de calvinistische drukker Gellius van der Erven. Artikel V van deze geloofsbelijdenis die op basis van de Schrift als *norma fidei* groot gezag kreeg, zegt dat wij de boeken van de Heilige Schrift aanvaarden als heilig en kanoniek om ons ghelouwe na de selve te reguleren daer op te gronden ende daer mede te bevestigen. Ende gelouven sonder een ge twi fle nge n wat in deselve begrepen is, ende dat niet so zoere om datse de Kercke aen neemt ende voor sochtighe houdt maer in sonderheydt om dat ons de H Gheest getuygenisse geeft in onse herten, dat se van God zijn, dewijl se oec het bewijs van dien by haer seuen hebben. Met onmskenbare Ju deliche d stip leert te opste er van de geloofsbelijdenis z in begriep de bi belboeken accepteren wij als kanoniek niet alereerst omdat de Kerk dat voorschrijft maar in het bijzonder om het *testimonium internum spiritus Sancti*. Hieraan ligt dezelfde overtuiging ten grondslag als aan Luthers zienswijze voor hem te len alleen de boeken waarin he Christus herkent en ervaart. Vandaar dat Guido de Bres in artikel VI de autoriteit van de niet kanonieke boeken ontkent, al acht hij ze met Luther wel nuttig voorzover hun inhoud niet in strijd is met de kanonieke boeken.

De zo juist geciteerde passage die te vinden is in de calvinistische geloofsbelijdenis van De Bres, stelt buiten twi fle dat de auteur zch hier rie egen het decreet over de kanon van de H Schrift waarvan de bewoordingen zijn gelonneerd in de vierde zitting d d 6 april 1546 van het Concilie van Trente. Hierin werd gedecreteerd dat de boeken (van de B Schrift) met al hun delen, zoals ze gewoonlijk in de Katholieke Kerk worden ge ezen en in de oude algemeen verspreide uitgave — de Vulgata, voorkomen als heiligen tot de kanon behorend moeten worden aangenomen. Door dit besluit rekende Trente de apokriefen tot de kanonieke boeken, met dien verstande dat de oenmalige conetievaders wetende dat de apokriefen (grotendeels) niet overgeleverd waren in een Hebreeuwse maar in een Griekse tekstvorm deze boeken hi voorkeur de term *deutero-kanonieke* boeken meegaven.

Het tweede boek dat in bovengenoemd jaar 1562 te Emden het licht zag en de houding van de gereformeerden van die tijd illustreert, is de *Biblia, dat is De gantsche H Schrift*. Zoals gezegd waren de auteur en de drukker dezelfde

personen als degenen die de *Belijdenisse des gemots* bezorgd hebben. Wat ons in de gegeven samenhang het meest interesseert, is de nadrukkelijke 'Waerschouwinghe tot den Leser' waarmee de Apocrypha — die hier nog als een aparte handelsboeken aan het einde van het Oude Testament voorkomen — worden ingeleid. Wat de hedendaagse lezer van deze bijbel zou kunnen inroeren is het antwoord op de vraag hoe het mogelijk is dat men een verzameling heilige boeken kan laten volgen door een 'set' van boeken waarvan de heiligheid twijfelachtig, zelfs ongeloofwaardig is. Op dit probleem kom ik aan het einde van mijn bijdrage terug.

In zijn *Waerschouwinghe tot den Leser* zet Godfried van Wingen uiteen welke betekenis aan de term Apokriefen toe te kennen is. De oude vaders hebben hiermee te kennen willen geven, aldus zegt hij, 'dat men ze moeste hoeden voor private ende eyghen gheschriften ende niet voor Aduentick, ghelyck ghemeyne verseghele ende gheappteheerde brieven. Daeromme is tusschen dese Boecken ende de andere sulck onderscheyt als tusschen eenen brief die voor eenen Notaris ghepasseert is ende gheseghele om van allen menschen aenghenomen te worden, ende tusschen eenen brief van eenen sonderlijcken mensche geschreven. Het heeft er alle schijn van dat hij hiermee in een scherpsinnig bedachte metafoer een verklaring wil geven van het feit dat hij — ondanks de Waerschouwinghe die hi vooral liet gaan — klinkt dit woord niet als een bijlater bij een medelijden' — de apokriefen in zijn bijbel de plaats geeft die hun naar zijn mening toekomt.

Om de lezer te geneven die Van Wingen's vertaling van de penkoop Sirach 36 — 10 met die van vorige bijbels wil vergelijken, bied ik hier hier nu aan:

Here almachtighe God ontferme u onser ende siet daer in ende verschrikt alle volcken. Heft uwe handt op over de vreemden dat sy uwe mach sien. Ghelyck als ghy voor haren ooghen waert by ons, alsoo verhoont u heerliken aen hen voor onsen ooghen op dat sy bekenen ghelyck als wy bekenen dat daer geen ander God, en is dan ghy Heere alleen. Doet nieuwe tecken en ende nieuwe wonderen. Bewys uwe hant ende uwen rechten arm heerliken. Verwekt de grimmicheit ende gheve den toorne u. Raekt den egenpart der wech ende verniet den vyandt. Ende haest u Jaermede ende denckt aen uwen redt. op dat men uwe wonderdaed prijse.

Het is in deze samenhang diensag kennis te nemen van de toelichting die Godfried van Wingen verstrekt bij de inhoud van deze apokriefen. Hij beroept zich voor het feit dat hij deze boeken toch opneemt op de 'sonderlijke geleerde man Theodorus Bibliander die in een boek *De optimo genere explicandi Hebraea* (1535) z'n recht had laten schijnen over de positie der oudtestamentische apokriefen in het midden van de kanonieke en niet kanonieke boeken. De Zwitserse theoloog uit de school van Zwijng (hij leefde van c. 1504 tot

1564) — hij was eerder een bijbelse humanist dan een rasechte Calvinist had he nogd dat zij een tassenperiode innamen tussen enerzijds de onvervaaste op de Hebreeuwse grondtekst berustende bijbelboeken en anderzijds de groep pseudo-epigrafische geschriften met hun soms wilde verdichtselen. Maar er is nog een andere reden waarom Bachmann — zo luidde zijn niet vergriekste naam — hier even onze aandacht verdient. Hij behoorde tot de humanistische geleerden van die tijd die zich bezig hielden met de oorsprong van de taal. Grondig kenner van het Hebreeuws als hij was, was hij met anderen op grond van een toenmalige — lateraard onhoudbare — maar voor die tijd kenmerkende heere me betrekking tot de Babylonische spraakverwarring tot de slotconclusie gekomen dat het Hebreeuws de oertaal van de mensheid was. Het wil mij voorkomen dat de belangstelling voor en kennis van het Hebreeuws onder sommige nederlandse predikanten van die tijd behalve door een gedegen opleiding waar en hoe dan ook opgedaan, mede gestimuleerd is door een opvatting als de hier gesignaleerde, zij was weliswaar een misvatting maar versterkte bij hen het besef dat de in het Hebreeuws overgeleverde boeken van het Joodse Oude Testament authentieker waren dan de in het Grieks geboekte staafde apokriefen in de Septuagint. Godfried van Wingen mag dan het Hebreeuws niet te grondig gekend hebben dat hij in staat was zelfstandig de basistekst in het Nederlands over te zetten — voor het Oude Testament richtte hij zich in hoofdzaak na naar een Jurse Luchterbet — doch had hij wel zoveel respect voor de drie heilige boeken dat hij als rechtgeaard calvinist een onversneden op de Hebreeuwse grondtekst van het Oude Testament berustende overzetting van de kanonieke boeken de voorkeur zou hebben gegeven.

Overigens is het niet raadzaam de kennis van het Hebreeuws bij de meeste theologen uit het einde van de 16de eeuw te overschatten. Maar al te vaak kwam het voor dat de vindingen onder hen voor het rechte begrip van het Hebreeuws teraggrepen op de calvinistische latijnse vertaling van het Oude Testament van de hand van Tremellius die van 1575 tot 1579 in 5 delen verschenen is. Het vijfde stuk dat de vertaling van de Apokriefen behelst is vervaardigd door diens medewerker Franciscus Junius Senior. Laatstgenoemde als bijbelkenner en filoloog ook in de Nederlanden bekend — hij werd hoogleraar te Leiden — nam de taak op zich de overzetting van de apokriefe boeken uit het Grieks in het Latijn te verzorgen. Het valt ons op dat meer dan een nederlandse theoloog — zelfs Marnix van St. Aldegonde' — voorgaf de Hebreeuwse grondtekst te volgen terwijl hij in teve de Latijnse vertaling van Tremellius-Junius zorgvuldig raadpleegde. Een verschijnsel dat zich niet alleen hier te lande voordeed maar alom in West Europa.

Het voor ons hedendaags besef opmerkelijke in deze calvinistische latijnse bijbel is het gemak waarmee Junius na in de proloog tot zijn bewerking van de apokriefen in het Grieks in het Latijn de star gebroken te hebben over hun geringe geloofwaardigheid en betrouwbaarheid overgaat tot de vervulling van

de opdracht die hem door Tremellius was verleend de vertaling van de apokriefen uit het Grieks in het Latijn. Gezien vanuit onze optiek had hij ook krachtens zijn beginsel kunnen weigeren deze taak te aanvaarden en Tremellius het voorste kunnen doen een collectie boeken die als het erop aankwam niet thuishoorden in de kanon, achterwege te laten. Het antwoord op de gestelde vraag stelt ik uit tot het slot van mijn overzicht.

Met de voortgang der jaren begon in de kring van de gereformeerde predikanten de overtuiging veld te winnen dat de algemeen gebruikte gereformeerde Bijbel van 1562 onder een nukk name bekend geworden als de Bijbel van Deuysa, dringend herziening behoeft. In de eerste plaats om de naar hun smaak te te vrije soms parafraserend verklarende vertaaling die naar hun overtuiging in onvoldoende mate recht deed aan de gewijde oertekst. Een nieuwe overzetting rechtstreeks uit de grondtekst die niet meer getrouwheid liet, Hebreeuws op de voet zou volgen moest de oude vervangen. In deze samenhang spraken zij ook over de plaats die de oudtestamentische apokriefen in de geheel dienden in te nemen. Moesten zij gehandhaafd blijven was het gewensd de apokriefen achterwege te laten? Geen wonder dat in de beraadslagingen van de plaatselijke kerkvergaderingen de bijeenkomsten van de classes en de provinciale synodes de zaak van de apokriefe boeken in een adem met de nog belangrijker kwestie van de bijbeloverzetting in het algemeen, herhaaldelijk te berde gebracht is. Het zou overdreven zijn te stellen dat toenmaals in de zittingszalen genoemde colleges beide zaken in wezenst elke bijeenkomst aan de orde zijn geweest. Desalniettemin mogen we op goede gronden aannemen dat de arang naar vernieuwing in kracht begon te nemen. In het bijzonder de predikanten die hun ambtswerk ernstig opvatten en het Oude Testament pachten te bestuderen aan de hand van de grondtaal wensden een nieuwe bijbel kon aan dit verlangen geen gevolg gegeven worden dan waren sommigen van hen desnoods bereid genoegen te nemen met een bewerking van de duitse vertaling van de calvinist Johannes Piscator (1546-1625). De predikant Abraham Coxetius (c. 1575-1658) wierp zich op als tals van deze verlangens. In 1614 publiceerde hij een boek onder de titel *Vertrachtinghe der H. Schriftture* waarin hij zijn mening omtrent de onvastheyt der Apocrypha Boecken op niet min te verstante wijze kenbaar maakt. Hij noemt vier redenen waarom de apokriefen anders dan de Roomsche Kerk leert uit de kanon geweerd dienen te worden. Deze boeken zijn niet in het Hebreeuws gesteld Christus heeft evenmin als de apostelen ooit op deze gescreven een beroep gedaan. Ze behelzen hooguit enige aanwijzingen voor de levenswandel van de christen.

De Nationale Synode die in 1618-19 te Dordrecht gehouden is, kreeg de opdracht deze kwesties te regelen. Uit het verslag van haar beraadslagingen hieromtrent blijkt dat ook enige buitenlandse afgevaardigden deelnamen aan

het overleg. Het engelse synodelid Samuel Ward bepleitte handhaving van de apokriefe boeken in de nieuwe overzetting. Bij de vervaardiging van de Engelse Authorized Version, ook wel bekend als de *King James Bible*, die in 1607 het licht had gezien, was hi als medewerker nauw betrokken geweest. speciaal bij de overzetting van de apokriefen. Het lag voor de hand dat de aanhang-ge zaak hem na aan het hart lag en dat hij de traditie n ere wilde houden. Hiertegenover betoogde de reformatorische godgeleerde Giovanni Diodati (1576-1649) die als afgevaardigde van het ministerie van predikanten te Geneve de zittingen van de Dordtse Synode bijwoonde, dat de apokriefen niet opgenomen moesten worden, zij waren immers een *corpus alienum* dat in de kanon van de Schrift niet paste. In zijn *menswijze* werd hi krachtig gesteund door Gomarus. Merkwaardig lijkt het dat Diodati zelf in zijn voortreffelijke in 1603 uitgekomen bijbelvertaling in het Italiaans, zijn moeder-taal, de apokriefe boeken wel had opgenomen. Het kan niet anders of sinds 1603 was hij gekomen tot een andere waardeschatting van de niet-kanonieke boeken.

Na langdurige deliberaties nam de Synode einden k het besluit de apokriefe boeken in een nieuwe vertaling op te doen nemen, met dien verstande dat zij in de druk zouden verschijnen met een apart titelblad, een preface waarin gewaarschuwd zou worden tegen mogelijke misvattingen, een kleiner lettertype, zonder kanttekeningen. Kortom, alle middelen moesten worden aangewend om duidelijk het niet-kanonieke karakter van de apokriefen uit te laten komen. En wat nog het meest radicale element in het besluit was, was de eis dat de apokriefen met een afzonderlijke bladzijdennummering achter het Nieuwe Testament geplaatst zouden worden en zouden fungeren als een aanhangsel van de H. Schrift. Beide partijen hebben enige concessies gedaan, al overheerst de indruk dat de synode terwille van de consensus met andere calvinistische kerken tenslotte met enige tegenzin gewicht is voor de druk die vooral door de engelse gedelegeerden, in overleg met hun lastgever Koning Jacobus I is uitgeoefend. Trouwens, in hun preface zeggen de vertalers van de Statenbijbel onomwonden dat zij ook om deze reden de apokriefen hadden opgenomen.

De vertaling van de apokriefen is tenslotte tijdens de voorbereidende werkzaamheden voor de totstandkoming van de in 1637 verschenen Statenvertaling, ter hand genomen door Antonius Walaeus en Festus Hommius. Ik deel hier hun vertaling van Sirach 36: 1-10 mee:

Ontfermt u over ons Heere, ghy Crodt aller dingen, ende siet ons aen. Ende senet uwe vreesse over alle de volkeren die u niet en soeken. Verheft uwe hande over de vremde volkeren, laetse uwe vermogen heyt sien. Ge ijck ghy voor hare oogen gheheiligt zijt gheweest in ons, dat ghy oock also voor ons groot gemaect mooght worden in haer. Ende datse u moghen kennen.

ghelijckerwijs oock wy u kennen want daer en is geen Godt behalven ghy
 o Heere Vernieuwt uwe teekenen ende verandert uwe wonderen Verheer-
 ickt uwe handt ende rechten arm opdat sy uwe wonderen mogen vertelen
 Verweckt uwe granschap ende giet uwen toorn uit. Neemt den teghenpar-
 tijder wech ende verbruyst den vyant Maeckt dat de tijdt haest come
 ende ghedenckt aen den toorn, ende laet uwe wonderen vertelt worden

De 'ay xat' van de druk is geschied conform de wenssen die de Synode
 kenbaar had gemaakt. Wie a tijd is echter een kleinere druk, etier gebezigd er
 zijn tal van latere uitgaven die typografisch uniform zijn uitgevoerd.

Het besluit van de Dordtse vaders de apokriefen als een afzonderlijk
 aanhangsel helemaal achter in de gedrukte bijbel te doen plaatsen, hield een
 duidelijke wenk in. Zonder enige moeite konden de boekbinders de losse vel-
 len boeken werden toeteren, veelal in die vorm verkocht die de apokriefen
 bevatten, terzijde afen en zo op wens van de bestellers naast het
 kanonieke deel van de H. Schrift aanbieden. Het behoef nauwelijks toelich-
 ting dat deze handelwijze, die neerkwam op een geruisloze verwijdering van
 een appendix, niet indruiste tegen de principiële bedenkingen van de Synode.
 Reeds korte tijd na 1637 is er een begin gemaakt met de uitgave van bijbels
 zonder apokriefen.

Ik ben nog een verklaring schuldig van het feit dat vertalers eeuwen lang in
 weerw I van de bezwaren die zij tegen de inhoud van de apokriefen hadden
 deze boeken toch een plaats gaven in hun bijbels. Hun gedrag is herhaaldelijk
 als inconsequent en in strijd met de logica gekenschetst. Men bedenke evenwel
 dat hun eerbied voor een traditie daterend uit de tijd van de Septuaginta en ten
 onzent doorgaand tot de Statenvertaling, bij mogelijke twijfel toch de doorslag
 gaf. Ik hoop aangeleend te hebben dat in de loop der jaren bij ons de
 positieve waardering voor de apokriefen begon te tanen, in het bijzonder
 onder calvinisten. Het spreekt dan ook vanzelf dat hier te lande eerder nog
 dan elders bijbeluitgaven werden bezorgd zonder de oudhexamentische
 apokriefen.

Summary

In Dutch versions of the Bible from c. 1350 to c. 1650 the apocrypha of the
 Old Testament do not always appear in the same place and sometimes they
 are lacking altogether. In the first *Historiebijbel* (1359-1388) and in the earliest
 printed Bible in Dutch, the *Deft Bible* of 1477, the apocrypha figure in the
 same place as in the Vulgate. The same applies to the Bible of Vorsterman,
 Antwerp 1528. However, Jacob van Liesvelt of Antwerp, whose first complete
 Bible appeared in 1526, relegated the apocrypha to the end of the Old
 Testament, as an appendix. In this he followed Luther.

From 1562 onward Dutch Calvinists became more and more explicit in treating and dismissing the authority of the apocrypha. In their Bible printed at Emden in 1562 the Calvinists Godfried van Wingen and Gills van der Loven thought it necessary to preface the apocrypha with a 'Warning to the Reader', in which the apocrypha were characterized as 'private' and 'anathematic writings, in contradistinction to the authentic books based on Hebrew texts. In spite of the low esteem in which the apocrypha were held by Calvinists, these books were still included in the Emden Bible of 1562 (known as the *Deux Aes Version*) as well as in the Dutch Authorized Version (known as the *States' Version* 1637).

The Synod of Dordrecht, however, decided that in the latter the apocrypha had to be printed separately in smaller type and placed after the New Testament, i.e., at the end of the Bible as a whole. Moreover, the apocrypha had to be distinguished from the canonical books by the insertion of a title page and a warning against possible misconceptions, and by a separate pagination. The obvious intention of all this was to enable buyers of the *States' Version* to purchase a Bible without the apocrypha. No wonder that soon after 1637 there appeared editions of the *States' Version* without the apocrypha. The same thing happened to protestant versions in other countries of Europe, but later than in the Netherlands.

That the apocrypha were repeatedly included in protestant Bibles despite the serious objections raised by reformed translators, printers and publishers, can be attributed to the influence of the canon of the Septuagint and its long tradition in the history of the Bible.

THE APOCALYPSE WITHIN: SOME INWARD INTERPRETATIONS OF THE BOOK OF REVELATION FROM THE SIXTEENTH TO THE EIGHTEENTH CENTURY*

by

ALASTAIR HAMILTON

The sixteenth and seventeenth-century interpretations of the Book of Revelation which have received the largest amount of scholarly attention have been political. And indeed whether historicist, preterist or futurist, the majority of the commentaries published in the period identified at least some of the visions in the Book with particular historical events. In this article I propose to deal with an entirely different type of interpretation — an inward interpretation which implicitly rejected any political alusion and which took the visions to emblemize forces conflicting within the soul of man. I make no claim to providing an exhaustive study of such commentaries, but I shall limit myself to examining the two best-known specimens composed in the late sixteenth century and will then give some indication of further developments, especially in England, in the seventeenth and eighteenth centuries.

In an introductory passage to his commentary on Revelation which appeared in 1627 the Flemish Jesuit Cornelius a Lapide mentioned the only inward interpretation he seems to have known of — that of the Spanish Biblical scholar Berito Arias Montano — and, although he acknowledged slight differences, he placed it in the medieval tradition of spiritual commentaries. Certainly the patristic and medieval exegetes quoted by a Lapide — Irenaeus, Primasius, Bede, Anselm, Hasna, the Victorines, Rupert of Deutz and Deres, the Carthusian — have something in common with the inward commentators. They either rejected a historical-political significance outright or added a spiritual interpretation to persons and places existing in history. For Primasius

* I would like to thank Dr Faimon Duffy, Professor Antonio Lopez and Dr Geoffrey Nuttall for their assistance in the preparation of this article.

¹ For a recent survey see C. A. Patrides & Joseph Wittreich (eds.), *The Apocalypse in English Reform and Thought* (Cambridge, Mass., 1984). The bibliography compiled by J. Wittreich (pp. 109-140) includes both primary and secondary sources.

² Cornelius a Lapide, *Commentaria in Apocalypsim* (Antwerp, 1717), II. 'Quod sit argumentum, quae materia Apocalypsis. Vtriusque generis interpretatio. Primo aliqui Apocalypsin generalem accipiunt, multoque in ea genera fecerunt, quibus, hanc ad eam bene interpretari et improbos, ne utrorumque bonum et ex parte Titum, et ex parte Primasium et Bedam, quos sequebantur Anselmus, Anselmus, Rupertus, Hasna, Ricardus Lago, Thomas et Dionysius. Hoc accedit Arias Montanus, qui censet in Apocalypsi describi pugnam carnalis spiritus in quolibet homine. Verum prius nimis generale, postea hoc mysticum est et impoliticum.'

and Bede Asia is thus equated with pride. Babylon is commonly interpreted as the sum of all evil: the beast as the devil and the whore as the rejection of God. At the same time, however, the Book was invariably regarded as prophesying the triumph of the Church of Christ. Chapters 4 and 5 were seen as a description of this Church, and the last chapters as an account of its victory. In the inward interpretations which I shall be discussing the Church of Christ disappears and is replaced by the human soul.

Benedict Arias Montano was the first to admit that his interpretation of the Book of Revelation in his *Elucidationes in omnia S. Apostolorum scripta* of 1588, original though it might seem, was not of his own devising.¹ He had taken it from the Dutch spiritual writer Hendrik Jansen van Barnevelt who wrote under the pseudonym of Hiel 'the uniform life of God' and Hiel, in his turn, leads us to a particular attitude towards the Scriptures which had developed in Northern Europe in reaction to Luther's ideas. This attitude fostered by Thomas Muntzer and shared by Sebastian Franck, Sebastian Castellion, Valentin Weigel and others, was based on the belief that the Spirit was of far greater importance than the Letter and that the Scriptures could only be understood by the man enlightened by that same Spirit with which they had been written.² To this must be added a further conviction held by such men as David Joris and Hendrik Niclaes: the world had entered the last of the three ages of time, the age of the Spirit corresponding to the theological virtue of Charity, in which the seven beasts of the Scriptures would be removed for the spiritual man.

Hiel, a native of Grederend and had been a weaver, and he prided himself on his ignorance of any language except Dutch.³ He had once been an Anabaptist and had then joined the Family of Love shortly after its foundation by Hendrik Niclaes in Enuden in 1540. Despite his professed ignorance of languages and an apparent lack of education, He was profoundly imbued with the spiritual ideas circulating in the Low Countries and Germany, and above all he venerated the medieval tract which all the spiritual writers in Northern Europe claimed as one of their main sources, the *Thermagis Germanica*. In 1571 Hiel, who by this time resided chiefly in Cologne, broke away from Hendrik Niclaes and in the years following he devoted himself to writing his own books. These included his commentary on the Book of

¹ Benedictus Arias Montanus, *Elucidationes in Omnia Sanctorum Apostolorum Scripta. Fundam. in S. Iohannis Apostoli Et Evangelistae Apocalypsin Significationes*. Antwerp 1588: 429 (Hereafter *Elucidationes*.)

² Cf. Steven E. Ozment, *Mysticism and Dissent: Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*. New Haven, 1973.

³ Cf. Alastair Hamilton, *The Family of Love*, Cambridge, 1981: 17-23, 34-39.

⁴ On Hiel see Alastair Hamilton, 'Hiel and the House: The Doctrine and Followers of Hendrik Jansen van Barnevelt', *Quaerendo* 7 (1977), 243-286.

Revelation the Verklaaring der Openbaringe Johannes In het ware Wezen Jezu Christi

Refusing to commit himself to any visible church but displaying a certain preference for Catholicism rather than for Protestantism, Hiël carried to its extreme conclusion the attitude of the spirituals towards the Letter. Rather than attempting any philological interpretation of the Bible he used the Bible as a text illustrating his own doctrine. To it he applied a single scheme of interpretation throughout the Scriptures: he maintained there could be detected a figurative notation of the eternal struggle in the soul of man between the sinful earthly being or nature, dominated by earthly wisdom, and the divine nature of God. Only by killing earthly wisdom and the lusts and properties in his soul would man enable Christ to be reborn within himself and be united with God thereby restoring that oneness referred to at the beginning of the *Theologia Germanica*.

In his foreword to his commentary on Revelation Hiël says that the divine mysteries and prophecies which have so long remained sealed have at last been opened in the heart of the obedient man and he dismisses any literal or historical interpretation of this or any other Book as a delusion of sinful earthly wisdom.⁶ John of Patmos becomes the grace of God, Patmos the death of sin, Asia a muddy place in the human heart or nature to which sins and earthly desires cleave and the message to the seven churches each of which is regarded as a particular point in the human heart is interpreted as the revelation of the divine nature of Christ and the cleansing of sin in the heart of man. To the visions of judgement on the enemies of God and the victory of the faithful which occupy the greater part of the Book Hiël applies his scheme with considerable ingenuity. In Chapter 4 the throne on which Christ is seated is interpreted as divine repose and the four living creatures signify four kinds of knowledge in human nature: the knowledge of prophecy under the Law, the knowledge of sin, the knowledge of mercy and the knowledge of obedience to God. Taken together they represent fallen humanity or earthly postlapsarian nature: restless because of its earthly senses and lusts, and in perpetual search of repose in the divine being.

Die Verklaaring der Openbaringe Johannis. Haarlem 1734 (hereafter Verklaaring). Want de verborgen Onfeitelijke Geschiede en Propheeten die ons gescreven zijn geweest, welken nu door den wezenlijken Geest Christus in het Hert van de ziel is vernomen Menschlike open gedaan. 4. Want in dese Openbaringe is een wonderlike verheugen heil begrepen, dat de heere die Sin des vleeschelijken door het aartsche Vernuft niet eentmag machde vangen Welke Propheeten hoe de bekentnisse Christus na den vleeschelijken den verborgen Openbaringe niet nae wesen lijken. Goets begripen Daarom is een Openbaringe die inden aartsche delevants door het wezenlijk Licht Christi bekend en verklaart zal worden.

⁶ Ibid. 7. Daar na soo hebben wy oock gesien, wat de onrecht Oudaten en bekenissen dat het aartsche Vernuft uit de getuigenis van de Openbaringe Johannis geeft, waar door dat wy nich beweegt en gedreven zijn desche na het Wesen, daar se de Gratie en Genade Godts uit betuyg heeft te verklaren.

The seven seals are the laws of the hidden nature of God which can only be satisfied by the humble obedience of Christ (the Lamb). The opening of the seventh seal (Chapter 8) is the removal of the law of sin and death by the goodness of God. The opening is followed by knowledge of the uniform life in the divine being (the silence in heaven). The seven angels which then appear represent the strength of God distributing punishment and death among the earthly uses. The two witnesses (Chapter 11) are the Law and the Prophets who will prophesy until man recognises the heavenly nature in his soul and sin is overcome by the death of Christ. They will be killed for a while by the beast, envious evil in the heart of unregenerate man, but will subsequently be revived and called up to heaven. Finally when the heart of man (God's temple) is opened in heaven and the hidden hand of God (the ark) is seen and felt in the soul the earthly nature will tremble as if stricken by an earthquake and a tempest will destroy all earthly senses, lusts and thoughts.

The woman clothed with the sun with the moon under her feet in Chapter 12 is the love of God, the great red dragon, the poison of earthly wisdom dressed in deceitful earthly holiness. For a time the love of God lies hidden in the depraved heart of man (the woman in the wilderness) but is lighted by the hope of death (the one thousand two hundred and sixty days) until it reaches the heavenly sun of God's righteousness. In the meantime a battle takes place in the depraved human heart (the war in heaven between Michael and the dragon). God's righteousness (Michael) slays earthly wisdom (the dragon and his angels). Earthly wisdom can thus no longer appear to be heavenly but must fall to earth and suffer death. On earth it combats the simple love of God (the woman) with the venom of the earthly senses (the serpent) but nature's eye (the earth) comes to her assistance.

In Chapter 13 the beast from the sea is depraved evil come to kill all virtues in the human heart. It derives its strength from the dragon, the poison of earthly wisdom, while the beast with two horns like a lamb and speaking like a dragon is hypocritical earthly holiness in the flesh which prevents the simple soul from praying to God (the mark on the right hand or the forehead). The number of the beast is the whole of humanity.

Babylon is interpreted as the confusion of earthly senses, the whore is false earthly wisdom, her golden jewels hypocritical holiness and the cup full of abominations the carnal appetites. The beast with seven heads is the evil caused by earthly wisdom and its rule on earth, its seven heads are the doctrines of earthly wisdom and the seven kings are personal wickedness under the guise of holiness. The succession of the kings is taken to signify the disappearance and subsequent return of evil as is the capture and the return of the dragon at the beginning of Chapter 20. The fall of Babylon and the lamentations of the merchants in Chapter 18 are interpreted as the downfall of earthly wisdom and desires and the realisation in the human soul that the

sancity of earthly wisdom can no longer be trusted. The marriage of the Lamb is the union of the human soul with the divine being, the "new heaven and new earth." In the last two chapters are the new life in the divine being and the new life in the natural being following the ultimate defeat of evil.

As Hiel presents it, the Book of Revelation is the description of a number of mystical progressions, some taking place concurrently, others successively, towards union with God. There is no question of any reference to a church, visible or invisible. The temple is always interpreted as the human heart or soul, and the visions are of states within each one of us. To see them we must look within our souls. The Book must be read with a spirit of love. Hiel reads in his epilogue, and with a readiness to yield to God. Only thus will its true contents be understood and appreciated."

We do not know when Hie finished his commentary. It seems to have been printed in Dutch for the first time by Augustijn van Hasselt in Cologne in 1592,¹² but a French translation has recently come to light, which is almost certainly far earlier and which Arias Montano probably knew about by September 1583.¹³ Arias Montano himself seems to have received a manuscript version soon after.

After spending the best part of seven years abroad, first supervising and hence intrinsically obtaining Papa approval of the great Polyglot Bible printed by Christophe Plantin in Antwerp under the aegis of Philip II, Arias Montano had returned to Spain and had been appointed royal chaplain and librarian of the Escorial early in 1577. In Antwerp he had become a close friend of Plantin and there encountered a group of men, mainly the printers' relatives and agents, who were former followers of Hendrick Niclaes but had

144 145 Daar door dat een verstandig Mensch de waarachthouinge niet klein achten
 kan, want sy sijn nu Vrees te veruullen, gewoont te sijn, dat Men niet in Straffen niet vergopen
 eenen anderen kan leggen, die huten hem is Maar een teghnelc die Godes Waerheyt in han-
 den Weten niet heel he gade, en is betrouwen, dat sy dat Weten hant gade is, en
 sijn te een en bespreken, dat de god, die dat de verstandig menschen, die hant gade is, en
 gevoelt, en vragen de Kennisse Godes, hoe die wezenlike Waerheit in des Zielen gesaken sa-
 om niet het godloose wezen niet te gade, dat de Men Gode te eene, die hant gade is,
 om sa. Hy hem An te niet geven, ende te zeggen, Wat sy met he godloose wezen niet vergopen
 met word, twee lust des even, van het godloose, dat de wezenlike wezen, die hant gade is, en
 des Herten tot in men heylig Weten, dat de wezenlike wezen, die hant gade is, en
 met mijn heylig Weten, Ende al de niet te gade, dat de wezenlike wezen, die hant gade is, en
 het aurtike Leven tot eenen Daen, dat de wezenlike wezen, die hant gade is, en
 Menschheit, dat sy met mijn heylig Weten vergopen, dat de wezenlike wezen, die hant gade is, en

¹¹ Cf. Hiel's letters to Jan Moretus about this edition. Aastair Hamilton 'Seventeen Letters from Hendrick Jansen van Harrefel, (Hiel) to Jan Moretus', *De Gulden Passer* 57 (1979), 105-11.

¹ This important discovery was made at the Bibliothèque de l'Arsenal in Paris by Jean-François Mailard. Cf. his *Christophe Plantin et la famille de la Charte en France. Documents et Hypothèses in Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier* (Geneva 1984), 240-24.

² Cf. B. Beckers, *Benito Arias Montano 1532-1598* (London-Leiden, 1972) 86.

⁹ *Ibid.* 12.

quarreled with the founder of the Family of Love in 1573. Preferring the spirituality of Hiel to that of Hendrik Nicolaes, Plantin and his circle did their utmost to promote Hiel's ideas. The caution with which Plantin published his writings makes it difficult to tell exactly what he printed and when. Hiel's two main works, *Het Boeck Der Ghetugemissen vanden verborghen Acker-schui* and the first volume of his epistles or *Sacdi-Brieven*, appeared in about 1581; some three years later Plantin, then in Leiden, produced the first edition of *Imagines et Figurae Bibliorum* containing scenes from the Bible engraved by Pieter van der Borcht and accompanied by Hiel's commentaries, and either shortly before or shortly after in Antwerp, there appeared the French translation of Hiel's commentary on the Book of Revelation.

There is no evidence that Arias Montano knew of Plantin's dealings with Hendrik Nicolaes or that he actually met Hiel when he was staying in Antwerp. All we can say for sure is that he received a number of writings by Hiel, in French or Latin manuscript translations, between 1583 and 1586, that he admired them all, and that none seems to have gratified him as much as the commentary on the Book of Revelation.⁴ Hiel's commentary arrived as Arias Montano was completing his scholia to the second half of the New Testament. He had, he admitted, read many interpretations of the last Book, but the only one which had revealed to him its true significance was Hiel's.⁵ In February 1586 he asked Plantin whether Hiel would allow him to have his scholia on it, saying that he would add nothing of his own,⁶ and when his *Enchiridion sive in omnia S. Apostolorum scripta* appeared, printed by Plantin in Antwerp in 1588 and bearing a privilege and approval dated June 1587, the section on Revelation was preceded by a foreword acknowledging his debt.

The first question raised by Arias Montano's adoption of Hiel's commentary is the extent of his fidelity to the original text. Mauris Sabbe, who published Bruno Becker's conclusions about the relations between the two men in 1926,⁷ stated that Arias Montano took nine-eighths of his commentary from Hiel, and this is indeed true. Sabbe printed seventeen examples of scholia taken from Chapter 9 and one could do as much for the rest of the commentary. Nevertheless there are certain differences between the surviving Dutch text and Arias Montano's scholia. Some are due to the particular forms of the two commentaries. While Hiel wrote an actual commentary reproducing or paraphrasing the original text and providing his own interpretation either between brackets or worked into the text itself, Arias Montano gave marginal scholia. He omitted Hiel's foreword and his epilogue, as well as

⁴ Ibid., 86-93.

⁵ Arias Montanus, *Enchiridion*, 429.

⁶ B. Beckers, *op.cit.*, 89.

⁷ Maurice Sabbe, 'Les rapports entre B. Arias Montanus et H. Jansen Barthelemy Hiel', *Du Jardin Passer* 4 (1926), 19-43.

certain admonitions to the reader. On occasion he added a scholium of his own in the spirit of Hiël to passages on which Hiël had not commented¹⁷ and, in the first chapter (in which he deviates more from Hiël than in any other) he gives an explanation of the term 'Apocalypse' not to be found in the Dutch¹⁸. In his foreword and epilogue Hiël justified his own understanding of the Book of Revelation by making two claims: he was living in the 'last age of time' and he was living within the spirit of God. He was thus a divine mouthpiece with privileges not necessarily conferred on his neighbour. Anas Montano made no reference to the 'last age of time' and this alone gives his interpretation a slightly different bias to the original.

At the end of his commentary Anas Montano elucidated his terminology with a division of man into three conditions.¹⁹ The first, *essentia Dei sive divina*, is that part of God's nature which He started to communicate to man and which is referred to in Psalm 82 (Vulg. 81) 6: 'Ego dixi: Dei estis. Et filii Excelsi omnes'. The second, '*Natura humana sive naturalis essentia*' is the human nature which God gave to man before the Fall, and the third, *improba essentia, sive decepta, vel proapsa humanitas* is what man became after the Fall. This third condition is again divided into two parts: *feritas* which Anas Montano describes as the *intra* corruption of the pagans and Barbarians, and *industria* or wisdom of men which deceives us and leads us into error. Each of these conditions is to be found in Hiël. The *essentia Dei* is the *goede ike Wesen*, *natura humana* the *natuurijcke* or *menscheijcke Wesen*, *improba essentia* is the *aetsche Wesen*, *feritas* *verwoesheit* and *industria* *aetsche veruft*. But Hiël appears to have been less consistent in observing his division than Anas Montano. He frequently uses *aetsche Wesen* and *aetsche veruft* interchangeably, and although the division may clarify certain passages in Hiël he did not necessarily attach to it the same importance that Anas Montano did.

For Anas Montano the scheme had implications which extended far beyond his familiarity with the works of Hiël. He had planned his New Testament commentaries in about 1565, well before he ever left Spain for the Low Countries, and in the preface he then wrote and which was later included in his *Elucidationes in omnia 5 Apostolorum scripta* De Christi lesa Veritate

¹⁷ E.g. his scholium to Rev. 17.6: 'the blood of the saints' (*Prophetae* 46): 'Innocentia simplicis essentiae Dei, cuius necem sensus humanae naturae non est norma ac indices, in feracibus humanitatis corde sceleraverunt'.

¹⁸ *Ibid.*, 430: 'Matenam scripti indicat esse, visionem et revelationem, id est, doctrinam per imagines (sed non) sua vera significatione, diuina dono contingeret, deiciet Christum, scilicet non verbis tantum, sed magis rebus, per quas veritas est, consecrata per theatraque int. Atque tegetur haec lesa Christi esse dicitur, dispoite cuius virtutem effluentiamque docet, et etiam is testimonio confirmat'.

¹⁹ *Ibid.*, 482.

by faith appears throughout his New Testament commentaries – and his *Dictatum Christianum*.²⁸ It appears in all that he wrote before, during and after his stay in the Low Countries. Faith he *understood* had to be *eye-faith* which produced works. To this he returned repeatedly, commenting at length on the passages Luther had used for his own purposes and at still greater length on those passages and Books (like the Epistles of St. James) which Luther had neglected because they did not suit his purposes. On this subject Arias Montano spoke the language of the Council of Trent, and here we find all the orthodoxy we might expect from a man who had formed part of the Spanish delegation at Trent, who was sent to the Low Countries as his sovereign's emissary, and who was responsible for drawing up an expurgatory index.

In spite of the pious dedications of the two parts of his New Testament commentaries to the Church of Rome Arias Montano was never an altogether conventional Catholic commentator. The Scriptures, Contempt for scholasticism and neglect of the Church Fathers are constant features of his writings. In his *Fluctuationes in Quatuor Evangelia*, printed by Plantin in 1575, Arias Montano does interpret certain parables like those of the mustard seed (Mt. 13:31) and the net (Mt. 13:47) as referring to the Church. However, his approach changes markedly in his later works. For his and for his increasing reluctance to contribute to the Spanish plan of formulating a reply to the Centuriators of Magdeburg – here may have been personal reasons – his difficulties in obtaining approval of the Pilsen Bible, the spectacle of fellow Hebrew scholars in Spain being tried by the Inquisition and the suspicions which he was aroused in more or less radical conservative circles, and finally his direct experience of Spanish policy in the Low Countries where he became an ever more convinced advocate of moderation.²⁹ Certainly one of the more striking aspects of his commentaries to the last part of the New Testament written between 1575 and 1587 is his refusal to see any prophetic allusion to the triumph of the Roman Catholic Church.

Hiel's sconfessional treatises were designed to appeal to a man increasingly disenchanted by many sides of Roman Catholicism. Arias Montano received them at a time when he had interrupted his commentaries to the Epistles. He had finished his scholia to Philippians in 1580, but only wrote his commentary to Colossians in 1585. By 1585 he had read some of Hiel's writings and he

²⁸ Cf. in his *Fluctuationes in Quatuor Evangelia*, Antwerp, 1575, his scholia to Mt. 7:26, 8:1, 11:17, 25:7, 24, Mk. 1:2, 2:17, 5:30, 35, 9:23, Lk. 5:13, 7:50, 17:20, Jn. 7:38. And in *Fluctuationes* his scholia to Tit. 1:7, Heb. 11:39, Jas. 2:14-16.

²⁹ *Dictatum Christianum*, Antwerp, 1575, 00-04.

³⁰ Cf. José L. de Orea y Enzue, *Respuestas católicas a las Centurias de Magdeburgo* (1559-1588), Madrid, 1976, 369-386.

³¹ Cf. B. Rekers, *op.cit.*, 13-69.

appears to have been particularly struck by Hiel's interpretation in the commentary to Revelation and elsewhere, of Scriptural references to the temple of God as the human heart or soul. Arias Montano had taken no notice of the more obvious New Testament references to the temple in those Epistles he had commented before 1580 – 1 Cor. 3. 6, 1 Cor. 6. 19, 2 Cor. 6. 16, Eph. 2. 21. In 1585, however, he developed a sudden interest in the image commenting on it in 2 Thess. 2. 4. A year later he completed his scholia to Hebrews and here, too, the tabernacle (8. 2) was interpreted as the heart and soul of man in what seems a deliberate contrast to more orthodox Catholic interpreters like Alfonso Salmeron who saw in it a clear allusion to the Church.

If what Rapherengius described to Scager as Arias Montano's 'Religion particuliere'¹² can explain his reception of Hiel it should also underline his independence of mind rather than allow us to classify him as a member of any particular sect, and the question remains why Arias Montano, a Biblical scholar who was far from rejecting a philological and historical approach to the Scriptures in his other Biblical commentaries, should have applied Hiel's deliberately unphilological commentary to the Book of Revelation. His admiration for Hiel may account for certain expressions in his letters to Plantin: it may even have affected him deeply on personal level – but it hardly explains his insertion of Hiel's commentary in a work in which it was manifestly out of place. To this question I can only give a conjectural answer. In his foreword to Revelation Arias Montano stressed the difficulty he had had in understanding the Book and thanked Hiel for revealing its mysteries. He realised he wrote that the Book could only be understood by those to whom God had imparted the meaning of its allegories, by the 'pious and the simple who profess the truth do not place too much trust in their human intelligence and their judgement, and who know the true path to Christ'. He also expressed his disappointment in other commentaries which were probably in some way political or historical.¹³ Arias Montano's treatment of Revelation would be

¹² The conservative bishop of Rouen and Wilhelmus Lindanus regarded Arias Montano as a Pelagian. On 19 November 1586 he wrote to Baronius that 'nos abhorrendo et openo contra Pelagianismum per D. Anan. Montanum pertinaciter renovatum impetimus' and repeated the charge in May – the following year Baronius (*Annuaire II*, Rome 1700, 44, 147).

¹³ *Elucidationes* 429: 'Lectorem quamvis Dilectum, varianis annis, gratia & spūs beneficio in sacris libris edoctum, tamen ex loandis Apocalypsi omnia fere praeter unum et alterum ad summumque tria capita eademque non secundum seriem constituta, post multa etiam emmententurum caput & cumque scripta consilia ignorasse. Dicere autem sinitur saepe inhumanus quam communem quibus, quos legere conagerit, Apocalypsi sectionem in eam, utpote non intellectam, conficere, cum illi, utquam perceptam et loci statu facilius suis commentariis exponere pergerint, quorum variae expositiones obscuritatem difficultatemque quam antea mihi, lectionem recordantur. Atque in hoc sensu desuetudine perpetuo perstent. De providentia effectum est, ut quosdam Christianae venturis & ventis terris, cui nomen ipsa Christi virtus et veritas Hic, addidit opera ac

unders and able if he shared the scepticism of so many humanists and reformers about the Book's canonicity. Since it was in the canon of the Vulgate he had to write a commentary to it, but by writing a mystical commentary of the type provided by Hier he could avoid all the historical and philological problems which the Book posed. He did not have to deal with the problem of authorship, he did not have to elucidate any of the veiled references to political circumstances, transparent though they were, above all he did not have to interpret the Book as prophesying the triumph of the Church of Rome.

Arias Montano's New Testament commentaries remained popular well into the eighteenth century both amongst Catholics and Protestants. After being prohibited from 1607 to 1612 the many copies circulating in Spain were indeed expurgated³³ but of all the commentaries—by least expurgated—remained the scholia to Revelation accompanied merely by a general recommendation of caution referred mainly to the tripartite division of man. Arias Montano thus took his place amongst the standard commentators on the Book and was quoted by other exegetes even if they pursued a different line of interpretation. A most ten years before Cornelius a Lapide's commentary another Jesuit, the Spaniard Luis de Alcazar, had given Arias Montano considerable publicity in his own commentary published in 1618. Although he did not share Arias Montano's view of the Book he agreed that his interpretation was ingenious and 'not to be dismissed'.³⁴

subsidio—aliqua praeterea fuerit lucis pars, qua huius libri mysteria omnia, diaboli operum accessationem, extirpationemque per Christum damnationem, dissolutionem, et interitum, abolitio nemque spectare cognoverem, nec posse plene atque ab unde percipi. nam ab his quibus idem qui sermone huius auctor est Deus, rem ipsam de qua agitur, efficienter communicet, posse autem a pijs atque simplicibus vel amatoribus, nihilque proprio humanis ingenio ac studio assequantibus Christi quae sinceritas ac non ignatis investigationis huius specimen atque in mundo quiesce discipulis ostendi.

³³ On Arias Montano and the Index see B. Rekers, op. cit. 68–69. F. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher* (Bonn 1883), I, 575–576.

³⁴ Ludovicus de Alcazar, *Testamentum utrum sensu in Apocalypsi* (vols. 16–18, 19). Arias vero in sua in spiritum sanctum accommodatione dum Apocalypsis beati vultu illius quatuor hominum peccata includere non video, quae ratione possit in bello ab spiritu sancto, quod in auctoritate sanctus peccata gentium distinguere duo veluti bella, quorum primum respondeat bello ierosolymitano, et in tertio bello Gentilicio, et alterius exitus sit, decemata parsis ierosolymae conuere, alterius vero universam Babylonem conflagrare, atque his succedere mille annorum pacem, ac demum Antichristi beati. Item, nec minus in duobus quibus primum in hominis peccata pie meditari sibi et inveniri, nec improbandum veterem de gentibus, eorum ordine ad mixtum huius bellum transferri non potest. Nec contendit Arias omnia per ordinem ad subtilissimam illam normam regere. Posse vero multa non errata, sed promissa, et absque hic accommodationi non sufficiunt. Quoniam existimo, si Arias suam suam applicationem in beato sensu stabiliret, tunc praeterea illum ingeniose per vultu aptare potuisse. Nam in perditione ierosolymae beati adversus Deum Ecclesiam perat contemplare, quam acriter Deus conatur obsistere, quae sensus fuerunt, illuminati, per quos verum dominum, deinde et verum Dei et principis, sunt, ad Hebraeos 6:4. Quorum ex numero vis dei, nam audent pars, quod est, perpauci sese illi submittunt. In beati etiam Romae et huius adversus Ecclesiam gesto, idoneus sese dabit sermo de eorum repugnantia, quae cum Deum non

Hiel's commentary on its own had a far more restricted circulation. No surviving copy is known of the first Dutch edition of 1592. The work was reprinted in Dutch in Amsterdam in 1639 and in Haarlem in 1703 but the rarity of the surviving copies suggests that editions were limited. The same almost certainly applies to the sixteenth-century French translation. In England the commentary was still less fortunate. The only known translation is in manuscript and was done anonymously in 1657. By 1704 it was in the library of Henry More and remained at Stourhead until it was purchased by the Cambridge University Library in 1887.¹¹ The language in which the work was most successful was German. It was translated together with the rest of Hiel's writings and printed in Amsterdam in 1687 and it acquired a considerable popularity in Pietist circles. There was, however, a further channel through which Hiel's ideas on the Book of Revelation and on the Scriptures in general were divulged: the second (and third) series of his commentaries to Biblical texts, first engraved by Pieter van der Borcht IV from 1592 when they were printed for the first time by Raphelengius in Leiden, to the early eighteenth century when they were printed for the last time by Izaak Enschede in Haarlem, they were launched on the Dutch market by a succession of Amsterdam printers and were sold both inside and outside the Netherlands.¹²

By the time Hiel was being read and recommended by the German Pietists inward interpretations of passages of Revelation were relatively common, especially in England. Here they coincided with a sudden interest in Northern European mysticism and the translation of certain spiritual writers who had previously been unknown. Although the works of Hendrik Niclaes had been translated in the 1560s and a Latin version of the *Theologia Germanica* had appeared in England in 1652, the years in which Northern European spirituality really entered the country were the late 1640s. A single work by Sebastian Franck was translated in 1640 but after 1645 the entire works of Jacob Boehme began to appear and inward commentaries of the Book of Revelation probably owed more to him than to anyone else.

Unlike Hiel Boehme never wrote a systematic commentary on Revelation but simply took passages to illustrate points in his theosophical system.¹³ Nor was he consistent in applying an exclusively inward interpretation. He did on occasion treat the Book of Revelation as a book of prophecy in which he

antra cognoscere, ab eis clementer ad gratiam revertantur, ex quibus quantumvis reluctantur, multo tamen plures Christus luce suavitatis et eteris amore accendit, dummodo divini verbi concinniores scripturasque manus obsequantur.

Cambridge University Library, Ms Add 2806.

¹¹ Cf. Alastair Hamilton, 'From Cambridge to Pietism: The fortunes of Pieter van der Borcht's Biblical illustrations and Hiel's commentaries from 1584 to 1703', *Quaestiones* 1981, 27, 30.

¹² See, for example, Chapter 16 of *His Majesty's Museum on the whole of Bahá'í Jacob Boehme's theosophical Revelation: Dutch and other Germanic Sources*, 5 vols. 303B-303J.

downfall of the religious authorities of his day was clearly predicted³⁸. The ambiguity of Boehme's attitude stood him in good stead when his works were translated into English after 1645, for it assured him a success in those Independent circles where the barriers between inward and outward interpretations were blurred and where a belief in inward regeneration went hand in hand with the conviction that the Saints were about to triumph on earth³⁹. The coexistence of such beliefs, particularly prevalent in the years immediately following the Civil War, is exemplified in the sermons and writings of William Erbery⁴⁰ and is later perceptible in Quaker circles. The passages of Revelation which proved most susceptible to double interpretations were the verses on the whore, the dragon and the fall of Babylon, and we thus find Isaac Pennington reminding his readers in 1659 'if ever ye espy the Dragon, the beast, Antichrist, the whore, the false Prophet, ye must look at home, and read within, and there having found the thing, and seen it in the true light, ye will be able to read it certainly abroad also'⁴¹.

Some twenty-five years later Mrs Jane Leade, the pious head of the Philadelphia Society who venerated Boehme, commented more extensively on the Book of Revelation. Like Boehme Mrs Leade believed in the progressive opening of the seven seas in her own soul: 'in my own particular through my Soul's waiting with the Lamb's rising Power, in a particular experience of my own in the divine Mystery'. Her interpretation of the opening of the seas is sometimes strongly reminiscent of Hiel's. Take the interpretation of the rider in Rev. 6.4: 'I rejoiced in nothing more than to see him who sat upon the Red Horse slaying with his Sword the Beasts and creeping things of the Earth: that is, all the moving stirring Essences, springing from the original source of Evil, and to find him taking away Peace from the earthly Life, so that the earthly Mind's hereof of a Peace, Rest, Content and Satisfaction in all its goings out, whether in Thought, Word or Action. The sword in the

³⁸ In Chapter 5 of *De Triplis Vita Humana* (Ibid. col. 763): 'Und geuete uns die Offenbarung klar, wie der Geist Mercurius habe ein Sigel nach dem andern aufgetahn, und uns Placer und Gnuget ununs ausgeschuelt, und maechte Krieg, Zank und Rachen, eitel, ist und Lachheit im Wunder und Kriften in uns eroinet. Wie er uns an sich abmahlet mit einem greulichen Thiere gleich einem Drachen mit sieben Hauptern, und sieben Hainen, und auf seinen Hainen stehen Kronen, und unzet unsere romische Geistlichkeit oben auf den Drachen, fein wol geschmuckt und gekrönt'.

³⁹ Cf. Geoffrey F. Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience* (Oxford, 1946) 118-125.

⁴⁰ Cf. *The Testimony of William Erbery* (London, 1658) 16, 19, 40-41, 64-66, 164. For a discussion of Erbery as an 'inward' interpreter see David Brady, *The Contribution of British Writers between 1540 and 1830 to the Interpretation of Revelation* 316-8, Tübingen, 1983, 117-119.

⁴¹ Isaac Pennington, *Babylon the Great Described* (London, 1659) 9.

⁴² Jane Leade, *The Revelation of Revelations* (London, 1683) 2.

same verse 's Christ's rising Life in his Saints enabling them to conquer the Essences of the earthly Life (which is the Beast) in themselves'.⁴³

As Mrs Leade's interpretation progresses, however, we see that, like so many Independents earlier in the century, she applied both an outward and an inward significance to the last chapters of the Book. 'It was given me to observe', she wrote, 'that there are six Engagements, to which six Overcomings do answer, mentioned in the Revelation, and to every Conquest a most high and wonderful Reward promised: all which is to encourage to follow him cheerfully who's our Leader, who hath sworn that time shall be no longer than 'Till he hath gotten the Victory over the Beast and the Whore, and hath destroyed the Dragon's Kingdom: in every Property with us, who are elected to reign in his Life with him in his Throne, with a train of new created Powers, in the Properties of the redeemed Earth, in the Souls Essence, and then we shall know how unlimited the Lordly Dominion over all outward things is, even over all the Beasts of this visible Earth, who must be subjected to the Lamb who hath taken his Victorious Crown, and put it on the Heads of the holy Warriors that have passed through all, and are come to the last Overcoming that gives entrance into the seventh Seal. She reminded her readers that the heavenly kingdom shall not only be inward, in the Properties of the Soul, but shall also exercise its dominion over this visible Principle'.⁴⁴

But, if we will know how near the time is, she continued, we must not look without us, but in the unsealed Book of Life within us: there you will find the fore-going Signs, which are first to be accomplished in your own Heavens and Earth'.⁴⁵

Jacob Boehme is most unlikely ever to have read Arias Montano or Hiel, yet Boehme's spirituality had roots very similar to that of Hiel. Both writers use the language of the *Theologia Germanica*, and what little success Hiel had in England in the eighteenth century was closely connected with the success of Boehme. The last example of an inward interpretation of a passage in the Book of Revelation which I shall advance is by a man not quite as enthusiastic as Mrs Leade, but nevertheless a devout admirer of Boehme and a commender of Hiel⁴⁶ whom he read in the late seventeenth-century German translation. This is the nonjuror William Law who had once had a deep influence on John Wesley and who, despite the latter's rejection of the mysticism which Law favoured, remained a revered figure in nonconformist circles throughout the eighteenth and early nineteenth century. In the second part of his *Spirit of*

⁴³ *Ibid.* 12-13.

⁴⁴ *Ibid.* 17.

⁴⁵ *Ibid.* 28.

⁴⁶ Dr William's library, London, Ms. 1W. 1. 43, p. 33. On 30 November 1787 Thomas Langcake wrote to Henry Brooke: 'William Law said to me that Jacob Boehmen was the first in Excellency, Hiel the next, and in the third place the Quakers'.

Prayer which appeared in 1750 he wrote: Much learned pain has been often taken to prove Rome, or Constantinople—to be the Seat of the Beast, the Antichrist, the Scarlet Whore &c. But alas! they are not at such a Distance from us: they are the Properties of fallen human Nature, and are all of them alive in our own Selves. If we are dead or dying to all the Spirit and Tempers of this World. They are everywhere—in every Soul where the heavenly Nature and Spirit of the Holy Jesus is not. But when the human Soul turns from itself and turns to God, dies to itself and lives to God in the Spirit, Tempers, and Inclinations of the Holy Jesus: loving, pitying, suffering, and praying for all its Enemies, and overcoming all Evil with Good, as this Christ of God did: then, but not till then, are these Monsters separate from it. For Covetousness and Sensuality of all kinds, are the very devouring Beast, Religion governed by a worldly, trading Spirit, and gratifying the partial Interest of Flesh and Blood is nothing else but the Scarlet Whore. Guile and Craft, and Cunning, are the very Essence of the old Serpent. Self Interest and Self Exaltation are the whole Nature of Antichrist. Pride, Persecution, Hatred and Envy are the very Essence of the fiery Dragon.⁴⁷

When writing this passage Law may well have had Boehme or even Penington (for whom he also professed his esteem) in mind, but it is just possible that he was thinking of a passage in Hiel's commentary not included by Arias Montano: *Och gy Wesen en Simpelen in t Wesen Gods merckt doch en leert dat Wijf in haar valsche Hoerdery in u kennen. Het is geajek boven gesegst het valsche aartsche vernat dat hy en het Wesen Gods met de Memorie in alle eygenschappen des vleesches sijn bedriift heeft en verciert hem selven ne sijne geveynsde heyligheyt en andere kloecke valsche listigheiden dat tselvs meent en de slechte eenvoudige Menschen wijs maakt dat t God selvs zy. En met dat Wijf hebben alle Sinnen der overwesender Menschen Onkayshet en Hoerdery bedreven en zijn van haren Wein droncken geworden en in hare Dronkenschap hebben sy het Bloet der Heylgen het onnossele eens radige Wesen Gods in t Herte van de aartsche Mensheyt hepen dooden. Och, let hier wel op*⁴⁸

⁴⁷ William Law, *The Spirit of Prayer, The Spirit of Love*, Cambridge, 1969, 74.

⁴⁸ Hiel, *Verklaring*, II, 6, 1-3.

THE IDEA OF THE PRE-EXISTENCE OF THE SOUL OF CHRIST AN ARGUMENT IN THE CONTROVERSY BETWEEN ARIAN AND ORTHODOX IN THE EIGHTEENTH CENTURY*

J. VAN DEN BERG

In his *Briefe betreffende den allerneuesten Zustand der Religion und der Wissenschaften in Gross-Britannien* (1752) the German theologian Georg Wilhelm Alberti wrote (in a postscript to a letter on the Trinitarian controversies):

Ich habe vergessen, von einer andern Meynung betreffende die Lere von der b. Dreynigkeit etwas zu sagen, welche doch manchen angesehenen Gionner gehabt hat, auch noch hat, ich meyne die Praeexistenz der Seele Christi. Der neaeste Verteidiger der Lere von der Praeexistenz der Seele Christi, welcher zu den Gründen seiner Vorgänger vor diese Meynung noch mehrere hinzu gethan, ist D. Isaac Watts, von welchem man dergleichen nicht vermuthen sollte. Er hat schon lange diese Meynung geheget, wie er meldet, und sie zu der Zeit, da seine Gemüths- und Leibeskräfte am stärksten gewesen, untersucht, und höchst wahrscheinlich gefunden, doch seinen Aufsatz davon bey dreissig Jahre liegen lassen, ob sich vielleicht das Wahrscheinliche dieser Meynung verheren mochte, weil das aber nicht geschehen, so hat er ihn endlich A. 1746 drucken lassen.¹

In 1746 a work by Watts on Christology did indeed appear, under the title *The Glory of Christ as God-Man display'd*, first anonymously, then (in a reissue of the same year) with the author's name on the title-page.² If Alberti is right as regards the time which elapsed between the writing and the publishing of the work, *The Glory of Christ* was written before 1720.³ As we shall see, in the years after 1720 Watts published a number of works on christological subjects. In spite of what Alberti mentions, the reasons for the delay in publishing *The*

* I thank Dr. Norma E. Emerton, Cambridge, for her correction of the English text.

¹ G. W. Alberti, *Briefe* . . . (III), Hanover, 1752, 32-35.

² The title is a variant: British Museum Gen. Cat., *Printed Book*, 253 c. 007. I used the edition of his work in *The Works of Isaac Watts*, ed. by D. Jennings and the late P. Doddridge V, London, 1757, 762-86.

³ Alberti's information is confirmed by, or perhaps borrowed from, a passage in *The Glory of Christ*, where Watts remarks that Henry More's *The Great Mystery of Godliness*, which appeared in 1666, was published 'near threescore years ago' (*Works* V, 85).

Glory of Christ remain somewhat mysterious: the more so as before 1746 he had already touched on the doctrine of the pre-existence of the human soul of Christ in more than one work. However this may be, *The Glory of Christ* distinguished itself from earlier works by the fact that here this doctrine was fully and explicitly discussed as appears from the title of the third discourse. The *Glories of Christ as God-Man* displayed by tracing out the early existence of his human nature as the first-born of GOD, or as the first of all creatures, before the formation of this world.

The Independent minister Isaac Watts (1674-1748) was one of the most prominent English Dissenters.⁸ He was a voluminous author: in his own times his works enjoyed a large degree of popularity abroad as well as in England.⁹ The hymns he wrote (some of which have become classics) are a mirror of his evangelical spirituality. While essentially orthodox¹⁰ and a defender of the Trinitarian tradition, he was a man of a mild and irenic attitude. In 1720, at a time when the Arian controversy began to divide the Dissenting community, he still thought 'a happy medium might be found out to secure liberty and the gospel together'.¹¹ His theological approach and his stand amidst the conflicts of his day may be characterized as a Dissenting *via media*.

The Arian controversy started right at the beginning of the eighteenth century, in 1702, with the publication of a work by a Presbyterian minister in Dublin, Thomas Emlyn (1663-1741): *An Humble Inquiry into the Scripture Account of Jesus Christ*.¹² For his arrianizing ideas, Emlyn was imprisoned, but this could not stop the spread of his views: one of the historians of Dissent, Michael R. Watts, remarks that it was Emlyn's Arrianism which became the prevailing heresy of the early eighteenth century.¹³ Arrianizing tendencies not only spread within the Dissenting circle, but also within the Church of England. When in 1722 Samuel Clarke, rector of St James's Westminster, well known for his support of Newton and his controversy with Leibniz, published his *The Scripture-Doctrine of the Trinity*, in which he taught the subordination of the Son to the Father, he was accused of Arrianism, though

⁸ His main biographies are: T. Muner, *The Life, Time and Correspondence of the Rev. Isaac Watts, D.D.* (London, 1834); A.P. Davies, *Isaac Watts: His Life and Work* (1943) (London, 1948). For his popularity in the Netherlands, see J. van den Berg and G.J. Aartsen, *Philip Doddridge (1702-1751) and the Netherlands*, ch. II (forthcoming).

⁹ For this see T. Muner, 724-729; A.P. Davies, 195-206.

¹⁰ For the Arrian controversy, see J.H. Cragg, *The Arian Movement in England* (Manchester, 1913); E.M. Wilbur, *A History of Unitarianism* (II) (Cambridge, Mass.), 1952, 232-270; R. Thomas, 'Presbyterians in transition', in C.G. Bolam and others, *The English Presbyterians* (London, 1961), 3-218; M.R. Watts, *The Dissenters* I, Oxford, 1978, 371-387.

¹¹ Quoted from R. Thomas in *The English Presbyterians*, 170.

¹² For Emlyn, see esp. E.M. Wilbur, *Unitarianism*, 241ff. Emlyn gave an account of the proceedings against him in 'A true Narrative of the Proceedings against Mr Thomas Emlyn', *The Works of Mr Thomas Emlyn* I, London, 1746, 1-79.

¹³ *The Dissenters* I, 373.

like to a certain extent. Emlyn) he did not consider himself an Arian.¹³ He could only escape ecclesiastical prosecution by promising to keep silent on the subject, but of course his ideas as laid down in his work could not be silenced, they exercised a not inconsiderable influence especially in the Dissenting community. All this resulted in a mounting tension within the circle of the Dissenters which came to a head in 1719, when at a conference of the London Dissenting ministers, held at Salters' Hall, a narrow majority opted for liberty with regard to the interpretation of the doctrine of the Trinity.¹⁴

It should be added that among this majority and a few were indeed Arians; furthermore that most of those who objected against the orthodox Trinitarian creed were not Socinians: they saw Christ as a pre-existent being, which even might be called God, subordinate to the Father but far exalted above all human beings and thus able to act as Mediator in the work of redemption. This form of Arianism left much of the traditional theological concepts intact. The theology of the eighteenth century Arians was a mixture of biblicism and rationalism. Influenced as the arianizing theologians were by the rationalist method of John Locke, they were protagonists of a free and open inquiry into the Scriptures and they refused to submit to the authority of creedal formulas for which they found no warrant in the Bible. This does not imply that they were radicals who wanted to turn upside down the whole structure of traditional theology: their Arianism could however easily drift into an explicitly anti-trinitarian form of Unitarianism, as indeed happened in many cases in the second half of the eighteenth century.¹⁵

Isaac Watts had not taken part in the Salters' Hall conference, nor did he want to be identified with one of the two conflicting parties as to the question of subscription or non-subscription to certain creedal formulas.¹⁶ But he was deeply concerned about the Trinitarian controversy as such, as appears from a dissertation he published in 1724 under the title *The Arian inquest: or the orthodox party: or A plain and easy method to lead such as deny the proper*

¹³ For Clarke's attitude towards the orthodox Arian doctrine see J.H. Colligan, *The Arian Movement in England*.² Clarke explicitly declined to be called an Arian, while Emlyn who sympathized with Clarke, disagreed by the same degree wholly with Arius (not with Socinus). A true Narrative. Works I, 16. Still from some passages in Emlyn's *A Vindication of the Worship of the Lord Jesus Christ: Or Unitarian Examples* (London 1728, esp. 276f) and in his *A Vindication of the Right of the Successors of Jesus Christ* (London 1729, esp. 3-7) we may deduce his ultimate sympathy in spite of his reservations, he sympathized with Arius.

¹⁴ For 'Salters' Hall' see R. Thomas, 'The Non-Subscription Controversy amongst Dissenters in 1719: the Salters' Hall Debate', *Journal of Ecclesiastical History* 4 (1953), 162-86.

¹⁵ For the transition from Arianism to Unitarianism, see E.M. Wether, *Unitarianism*, ch. XV and XVI, and H.L. Shorr, 'From Presbyterian to Unitarian' in *The English Presbyterian*, 319-245. Emlyn already used the term 'Unitarian' but his Arian Unitarianism should not be identified with the more radical Unitarianism of a later generation.

¹⁶ For Watts and 'Salters' Hall' see T. Milner, *ibid.* 37-95.

deity of *Christ* into the belief of that great article.¹⁵ Watts's irenical spirit is revealed in the preface to the three *Dissertations* of which *The Arian* formed part:

I would not willingly call every man an enemy to *Christ*, who lives under some doubts of supreme godhead. My charity inclines me to believe that some of them both read the scriptures carefully and pray daily for divine assistance to lead them into a truth. That they honour and adore that glorious person whom they believe to be the brightness of his Father's glory and by whom he created the world, who condescended to take a human body, and to die for sinners.¹⁶

Furthermore in *The Arian* Watts distinguished between the ancient Arians, who believed the Son and the Holy Spirit to be mere creatures, and the modern refiners of the Arian scheme, who have granted that there is a peculiar, strict and perfect union and communion between the Father and the Son¹⁷ for this, he referred to Clarke's *Scripture-Doctrine of the Trinity*¹⁸. Where s^t, Watts asked, the inconvenience, or difficulty, of allowing this to be called a personal union, whereby what is proper to God may be attributed to *Christ*, and what is proper to the man *Christ* may be attributed to God.¹⁹

It is interesting that it was precisely in the context of an 'invitation to Arians' that Watts mentioned for the first time in his works the doctrine of the pre-existence of Christ's human soul.

which seems to be the most obvious and natural sense of many scriptures, if we can believe that it was formed the first of creatures before the foundation of the world, and was present with God in the beginning of all things, which is no hard matter for an *arian* to grant. Then we also justly believe this union between God and man to have begun before the world was, in some unknown moment of God's eternity. For when the human soul of *Christ* was first brought into existence, it might be united in that moment to the divine nature.²⁰

Here the idea of the pre-existence of the soul of Christ is used by Watts as a bridge to span the gap between the Arian and the orthodox. Watts realized that in doing this he was in danger of being himself accused of Arianism. In

¹⁵ The first of three *Dissertations* relating to the Christian doctrine of the Trinity. *Works* VI. 493-524.

¹⁶ *Works* VI. 499.

¹⁷ The reference is to Part I, pp. 594 and 600 of Clarke's work.

¹⁸ *Works* VI. 505.

¹⁹ *Works* VI. 507.

the preface to four *Dissertations relating to the Christian doctrine of the Trinity* of 1725 he wrote that, if a man explain the trinity according to the ancient *Athanasians* — he is censured perhaps as a downright tritheist. If he follow the scholastic scheme — which has been called modern orthodoxy — he incurs the charge of *sabellianism*. If he dare propose the doctrine of the pre-existent soul of *Christ* ... he is accused of favouring the *arian* and *nestorian* errors, even though all this time he strongly maintains the proper deity of *Christ*.²⁰ He knew quite well that even the nicest care could not exempt a man from these inconveniences. It was perhaps his awareness of the possibility of such inconveniences which made him hesitate to publish his bolder and more fundamental exposition of the doctrine of the pre-existence of *Christ* — which (as we saw) did not appear before 1746.

Just like the other works on the Trinity and on Christology, this work too was deemed by the context of the Arian controversy. Watts thought the Socinian doctrines had been effectively refuted by many learned authors, now the point at issue was whether or not *Christ* in his complex person included the godhead. 'This is the great and important question of the age'.²¹ In the attempt to solve this question, the doctrine of the pre-existence of *Christ's* soul could play an important part.

If by a more careful inspection of the word of God we shall find it revealed there with unexpected evidence, that the human soul of our Lord *Jesus Christ* had an existence and was personally united to the divine nature long before it came to dwell in flesh and blood — will not such thoughts as these spread a new lustre over all our former ideas of the glory of *Christ*?

Watts was indeed convinced that Scripture offered plentiful evidence for the doctrine he advocated. Many texts, especially in the New Testament, affirm the pre-existence of *Christ*. Some of them directly refer to his divine nature. Other texts carry not with them such a full and convincing evidence of his godhead as utterly to exclude all other interpretations'. Lastly, there are also texts which 'in their most natural, obvious and evident sense seem to refer to some intelligent being belonging to our Lord *Jesus Christ*, which is inferior to godhead — these texts most naturally lead us to the belief of the pre-existence of his human soul. In a note Watts explains that if in this connection he speaks of the soul of *Christ* as being an angel or an angelic spirit, he means that the soul of *Christ* was without a body, or was a messenger of God the Father, and if he speaks of him as a super-angelic spirit, he intends to express

²⁰ *Works* VI, 547.

²¹ *Works* VI, 73.

²² *Works* VI, 801.

that Christ's soul had 'both natural and deputed powers far superior to angels'²². Of course he wanted to prevent possible misunderstandings with regard to expressions which, taken out of their context, somehow smacked of Arianism.

One of his main proof-texts was Phil. 2:5-6-7. According to Watts the Arians raise a plausible objection against the vulgar explanation of the Trinity and the divinity of Christ 'because his scheme allows no real self-emptying, no literal and proper abasement and suffering of the Son of God', but only a nominal suffering. The Son of God himself 'really suffered nothing' but was all the while possessed of the highest glory, and of the same unchangeable blessedness 'the godhead himself is impassible', and thus cannot really suffer pain or loss, nor undergo proper sensible humiliation, shame or sorrow'. All objections of the Arians are solved, however, if we apply the notion of self-emptying to the pre-existent soul of Christ. This doctrine of the pre-existence of Christ's soul

sets the whole scheme of the self-denial and sufferings of Christ in as glorious and advantageous a light as their doctrine can pretend to do, and yet at the same time secures the divinity of Christ together with all the honours of its condescending grace, by supposing this pre-existent soul always personally united to his divine nature. Thus all this sort of pretences for the support of the *arian* error is destroyed at once, by admitting this doctrine.

The same doctrine also helps us in defending the doctrine of Christ's deity against other cavils of the Arians. They consider a number of things mentioned in the Old Testament, such as the eating and drinking with Abraham, the wrestling with Jacob etc. too mean and low condescensions for the great God of heaven and earth to practice. But again all difficulties are solved, if we see these events as appearances of this glorious spirit²³ — a human soul — which was like a glass through which the godhead shone with imitable splendor.²⁴

Watts found corroborative evidence for the doctrine he defended in the testimony of the ancient Jews, among whom there was a tradition of the pre-existence of the soul of the *Messiah*. In this connexion he referred to Philo's exegesis of Ex. 23:20 and to the Septuagint translation of Is. 9:6. Furthermore he quoted the *Pesikta*²⁵. After God had created the world, he put his hand under the throne of his glory and brought out the soul of the *Messiah* with

²² Works VI 805f.

²³ Works VI 841f.

²⁴ Works VI 825.

²⁵ The quotation is borrowed from Bishop Fowler's *A Discourse of the Descent of the Man-Christ Jesus from Heaven* (see below). In Oxford, where Bishop Fowler had studied, three mss. of

all his attendants, and said unto him, Wilt thou heal and redeem my sons after six thousand years? He answered, I am willing to do so. Also in cabalistic literature the pre-existence of the Messiah's soul is mentioned and though according to Watts, we allow no more credit to these traditions than to other Jewish tales, yet it discovers their ancient notion of the pre-existence of the soul of the Messiah.²⁷ And in ancient Christian tradition the doctrine was also to be found: "Origen seems to be a believer of the pre-existent soul of Christ."²⁸

Furthermore Watts could refer to a number of modern authorities, who shared his opinions on this point. Just as the doctrine of the millennium was long obscured

and yet now it has arisen into farther evidence and has obtained a most universal assent, so this doctrine of Christ's pre-existent soul, though it might have lain dormant several ages, yet since that excellent man doctor Henry More has published it near threescore years ago in his 'great mystery of godliness' it has been embraced as bishop Fowler asserts, by many of our greatest divines, as valuable men as our church can boast of, though most of them have been too sparing in owning it, for fear I suppose of having their orthodoxy called in question.²⁹

On one important point, however, Watts differed from More: he rejected the idea (held, as we shall see, by More and Origen) that not only the soul of Christ but all souls were pre-existent, for which opinion, I think there is neither in scripture nor in reason any just foundation.³⁰

Next to More, Watts mentioned a number of other authors who also held the doctrine of the pre-existence of Christ's soul. Among them was Robert Fleming (1660-1716), a Presbyterian minister, whose *Christology* (3 vols. 1705, 1708) Watts more than once refers³¹, and Edward Fowler (1632-1714), Bishop of Gloucester, who formed a link between the Cambridge Platonists and the eighteenth century authors on the subject and to whom because of this we shall return below.³² Albert remarks: "Exist diese Meinungen auch ausser

der *Pesukta de Rav Kahana* (one of the oldest homiletical midrashim) have been preserved. *Encyclopaedia Judaica* XIII: 133ff.

²⁷ Works VI, 82.

²⁸ Works VI, 85. For Origen and the doctrine of the pre-existence of the soul of Christ, see M. E. Watts, 'The Nature of the Early Debate about Christ's Human Soul', *Journal of Theological History* 6 (1965): 142. R. Lorenz, 'Die Christuslehre im Aristotelischen Streit', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 94 (1983): 37.

²⁹ Works VI, 853.

³⁰ Works VI, 871.

³¹ 'His "Christology" ... shows that while himself orthodox on the person of Christ, he was resolutely opposed to any form of subscription', *Dictionary of National Biography* s.v. Fleming.

³² For adherents of the doctrine of the pre-existence of the soul of Christ, see also J. A. B. Jongeneel, *Het redelijke geloof in Jezus Christus* (Assen: Wageningen, 1977): 75.

England von einigen angenommen worden, wobey ich mich aber nicht aufhalte.³³ Of this I have only been able to find one instance³⁴ a French work, anonymously published in London in 1739 under the title *Dissertation Theologique et Critique Dans laquelle on cherche de prouver par divers passages des Sainte-Ecritures que l'Âme de Jesus Christ etoit dans le Ciel une Intelligence pure et glorieuse avant qu'il eût un corps humain dans le sein de la Bienheureuse Vierge Marie*. In his preface the author gives the impression that his views are new and that his work is purely the result of his own studies.

[I] ne nous paroit pas qu'aucun motif humain nous ait induit le nom du monde à prendre le sentiment que nous avons adopté. Nous avons suspendu notre jugement pendant bien des années, nous avons lu et relu sur tout le Nouveau Testament.

One of his critics, Armand de la Chapelle, minister of the Walloon church at The Hague³⁵, wrote in a review of the *Dissertation* in the *Bibliothèque Raisonnée*: 'Il n'est nouveau par rapport à l'Angleterre' yet he remarked that one should not doubt the author's solemn declarations as regards this point.³⁶ According to the *Dictionnaire* of J. B. Ladvocat³⁷ the author was Pierre Roques (1685-1745), minister of the French church at Basel, whose theology in general was of the same type as that of Watts.³⁸ It is peculiar, though of course not impossible, that a French author should have developed upon a new basis a doctrine which for quite a number of years had already been defended by English authors, one of whom (Henry More) he could even have read in Latin.³⁹ However this may be, the author of the *Dissertation* brought

³³ G. W. Alberti, *Briefe* 746.

³⁴ Apart, perhaps, from the rather obscure Dutch Cartesianist Jan Willelm Deurhoff (1650-1717), who according to some of his opponents taught the pre-existence of Christ's soul. B. de Moor, *Commentarius perpetuus in Johannis Marci Commentarium III*, Lugd. Bat. 1765, 694.

³⁵ *Dissertation*, I [9V].

³⁶ According to *Nieuw-Nederlandsch Biographisch Woordenboek* VII, 35, he wrote the theological reviews in the *Bibl. Raisonnée* of J. B. Ladvocat, *Dictionnaire Historique Portatif II*, La Haye, 1754, 35. Roques.

³⁷ *Bibliothèque Raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe* XXIV (1740), 35. La Chapelle referred to the Cambridge Platonist Henry More, Joseph Craxius and Caspar Rust, whose opinions he knew from a work entitled *De hominis et universi tractatus* (London, 1687). His astonishment would have been still greater had he known that a number of other authors had defended the idea of the pre-existence of Christ's soul more emphatically than the author he mentioned had done.

³⁸ *Dictionnaire*, loc. cit.

³⁹ For Roques and his theology, see J. van den Berg, 'Le Vrai Piétisme: Die aufgeklärte Frömmigkeit des Basler Pfarrers Pierre Roques', *Zwingliana* 16 (1983), 35-53.

⁴⁰ A Latin edition of More's *Opera Omnia* appeared in London in 1713; between 1654 and 1679 a reprint of the theological of 1700. See the bibliography in F. I. Mucke (ed.), *Philosophical Writings of Henry More*, New York, 1925, 240f.

forward the doctrine of the pre-existence of Christ's soul with no less vigour than Watts did. Like Watts, he rejected the idea that all souls were pre-existent.

Il y a peu de gens qui croient que les âmes soient éternelles, et il est facile de rejeter cette hypothèse. Nous disons la même chose de l'opinion de ces Docteurs Juifs qui croient la pré-existence des âmes, et qui ont enseigné qu'elles avoient été toutes créées au commencement du monde.

This he knew from John Lightfoot's *Horae Hebraicae et Talmudicae*, from which he quoted: *Repositorum est aut R. Salom. et nomen ejus est Christophorus a Creatura formatae sunt omnes animae quae erant nascentiae, a quibus ibi repositae*⁴¹

Another parallel with Watts is that the author of the *Dissertation* also hoped the doctrine of the pre-existence of Christ's soul would be a means to bring the Arians and the orthodox together. His tone is even more conciliatory than that of Watts.

on pourroit peut-être par ce moyen rapprocher les sentimens des Ariens et des Orthodoxes au sujet de la divinité du Sauveur. Les Ariens ont cru qu'il y avoit en J.C. quelque nature excédente qui avoit existé dans le ciel, et qui étoit inférieure au Dieu souverain. En cela ils avoient raison. Les Orthodoxes au contraire suivent l'Ecriture, lorsqu'ils enseignent que la Parole, qui est le Dieu Créateur des cieux et de la terre, a habité réellement et purement en J.C.. Toute la vérité ne paroît pas se trouver toute entière ni dans l'un, ni dans l'autre de ces deux systèmes, mais en réunissant ces deux opinions, on a un système complet de ce de tout ce que l'Ecriture nous enseigne de la personne de notre grand Médiateur.⁴²

Yet, however, true he was, at the same time the author strongly maintained he was essentially orthodox. Nous le déclarons donc hautement encore, nous sommes fort éloignés du sentiment des Ariens et des Socréniens.⁴³ While La Chapelle had no difficulty in admitting this, he strongly criticized the idea of the pre-existence of the soul of Christ, and the arguments used by the author in support of his thesis. The doctrine of a pre-existent soul of Christ, destined to animate a human body for the work of redemption implied that this work

⁴¹ *Dissertation*, 4. Lightfoot refers to 'R. Solomon (Rashi) and other Jewish authors in his notes on John 9.2: he has, however, his reservations with regard to the general acceptance of the idea of the pre-existence of souls among the Jews.' *Horae Hebraicae et Talmudicae impensae in Evangelium Sancti Joannis* (1671) in J. Lightfoot, *Opera Omnia II* (Rotterdam, 1686), 638.

⁴² *Dissertation*, 113.

⁴³ *Dissertation*, 113.

preceded the work of creation — an idea acceptable only to supralapsarians.⁴⁴ Furthermore, the created pure Intelligence which was identified with the soul of Christ differed only in terminological respect from the Second Person of the Arian Trinity. In the context of this doctrine, the divine nature of Christ would be completely useless (mark!). Besides, would not this doctrine lead to a recognition of three natures in one person? And lastly, why should only one soul be pre-existent, would it not be easier to believe in the pre-existence of all souls?⁴⁵ Another critic, the Genevan pastor François de Roches, was prepared to concede that the doctrine proposed in the *Dissertation* could help to explain some obscure passages in Scripture, but would it not be better to leave these in obscurity than to risk 'debranler des Veritez consolantes pour l'Homme pecheur'.⁴⁶

Leaving aside other authors, I mention as a third representative of the doctrine of the pre-existence of the soul of Christ Bishop Fowler, because he forms a link between later authors on the subject and the Cambridge Platonists. Edward Fowler (1632-1714) was a friend and protégé of Henry More whom he admired and from whom he borrowed some of his ideas⁴⁷ but Principal Tulloch cautions us not to consider him a Cambridge Platonist. He had but slight hold of the principles of the Cambridge theology, and has sketched them — from a superficial and somewhat confused point of view.⁴⁸ In 1706 Fowler — then Bishop of Gloucester — published *A Discourse of the Descent of the Man Christ Jesus from Heaven, together with His Ascension to Heaven again*. Fowler thought the doctrine of the pre-existence of the soul of Christ could be used as an argument in the struggle with the Socinians for depriving them of the Advantages they have for the Retaining of the Charge against them of wresting Scripture.⁴⁹ 'For further Satisfaction' Fowler referred the reader to Henry More's *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (1660). It sounds improbable when he adds 'Which I never happened to look into, till after I had penned what I thought sufficient upon that Part'.⁵⁰ but perhaps Fowler only wanted to say that, though acquainted with More's ideas, he had compared his own work *a posteriori* with that of More. Still, there is a difference between More and Fowler. Like More, Fowler appeals to the fact that this doctrine was 'a Doctrine of the ancient Jewish Church'.⁵¹ More was primarily interested in the doctrine of the pre-existence

⁴⁴ *Bibliothèque Raisonnée* XXIV, 135-138.

⁴⁵ F. de Roches, *Défense du Christianisme* I (Lausanne et Genève, 1740), 246.

⁴⁶ *D.N.B.* s.v. of F.J. Powicke *The Cambridge Platonists: A Study* (1926), Hamden (Conn.), 1971, 151, 197.

⁴⁷ J. Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century* II (Edinburgh, 1874), 439.

⁴⁸ *Discourse*, 44.

⁴⁹ *Discourse*, 66.

⁵⁰ *Discourse*, 25.

of all souls which he also met with in Jewish tradition' a subject about which Fowler wrote in an almost sceptical tone, when he remarked that the Fanciful Rabbins grafted upon the pre-existence of 'their Messias' the pre-existence of all souls. At any rate in Fowler's view the doctrine of the pre-existence of the soul of Jesus was no dependent on that of the existence of all human souls before the creation of the body.³² With the followers and successors of the Cambridge Platonists, the accent indeed had shifted from a full-fledged Platonist position to a more rationalist attitude.

Fowler was attacked by the Dean of St Paul's William Sherlock (1641-1707), who elaborately excused himself for attacking a Venerable Prelate, for whom I have had an old Friendship, and a very particular Respect and Honour'. He thought it, however, unavoidable to devote a chapter of his *The Scripture Proof of our Saviour's Divinity Explained and Vindicated* (1706) to a refutation of Fowler's *Discourse*, because 'it nearly affects the Cause of Christianity, in its most vital and fundamental Part, which I hope his Lordship was not aware of'.³³ According to Sherlock, the Bishop, by assuming a union between the soul of Christ and the Second Person in the Trinity, 'unbied Arianism and Nestorianism together, an *Iran* Soul and a *Nestorian* Union'.³⁴

To this accusation, Fowler indignantly replied in a new work, which appeared in the same year.³⁵ In his turn Fowler indirectly accused Sherlock of heresy by referring to the fact that the latter had been indicted of Socinianism or, if he sm, because of his *A Discourse concerning the Knowledge of Jesus Christ* (1704).³⁶ In the context of our subject it is interesting to note that Sherlock's supposed 'atheism' had made Finson turn away from trinitarian doctrine.³⁷ Again Fowler appealed to More, furthermore, as Watts (probably following Fowler) would do some decades later, he mentioned the fact that just as the doctrine of the millennium, which he connected with the name of Joseph Mede, had lain in obscurity for some time, his doctrine had been in obscurity since Origen.³⁸

More than once we have mentioned the name of Henry More (1614-1687), one of the leading Cambridge Platonists, with whom the doctrine of the pre-existence of the soul of Christ, in its new form originated. As we have already

See J. van den Berg, 'Menasseh ben Israel, Henry More and Johannes Hornbeek on the pre-existence of the soul' (forthcoming).

³² *Discourse*, 4-5.

³³ *Scripture Proof*, 279.

³⁴ *Scripture Proof*, 282.

³⁵ *Reflections upon the Late Examination of the Discourse of the Man-Christ Jesus from Heaven* (London, 1706).

³⁶ *Reflections*, 10.

³⁷ With regard to Sherlock and his sympathizers, Finson even used the term 'polytheism'. A Narrative, 1 Works I, 15.

³⁸ *Reflections*, 15.

seen. More, as a Platonist, was most of all concerned with the idea of the pre-existence of all souls. In the context of an exposition of this doctrine he teaches the pre-existence of the soul of Christ, which according to him is implied in many places of the Old and the New Testament. With regard to the Old Testament, he refers to the fact that in the *'Apparitions of Angels to the ancient Patriarchs'* it was Christ himself that appeared⁸⁰; in this context he quotes Calvin's commentary on Daniel: *In eamlibet ibi est, quod Christus aquam speciem humanam, ut erat exhiberet antequam manifestus esset in carne*⁸¹. From the New Testament, More mentions a number of texts from the gospel of St. John (3:13, 31, 6:26, 38, 17:4, 5). Furthermore Phil. 2:6, 7, 8 and 1 John 4:2. In connection with the last text, he remarks: Here St. John seems to cabbalize, that is, to speak in the Language of the Learned of the Jews. For the genuine Sense is: *He that confesses that Jesus is the Messiah come into the Flesh or into a Terrestrial Body, is of God*. Which implies, that he was before he came into it.⁸²

There is a line running from More to Watts, though in the eighteenth century the idea of the pre-existence of Christ's soul received a different function, as a mediating doctrine in the struggle between the Arians and the orthodox. As such, however, it had no results whatever. The Arians could not accept it because of its Platonic background. A *formant* it was unacceptable to the successors of the Arians, the Unitarians, to whom such metaphysical speculations as the doctrine of a pre-existent angelic being which at one and the same time was the Second Person of the Trinity were utterly alien. And the orthodox thought it a dangerous doctrine, which weakened rather than strengthened the orthodox position because of its supposed concessions to Arianism. After Watts, the doctrine simply fades away: even Watts's friend and admirer Philip Doddridge (1702-1751) only mentions it in passing, without any sign of agreement⁸³. If Goethe had been aware of all this, it would have confirmed him in his opinion expressed in the well-known lines:

Zwei Gegner sind es, die sich boxen
Die Arianer und Orthodoxen
Durch viele Sacla dasselbe geschicht
Es dauert bis an das jüngste Gericht⁸⁴

⁸⁰ *An Exposition of the Christian Mysteries of Religion* (1668) in *The Theological Works of Henry More* (London 1708), 16.

⁸¹ More refers to an *ipseo-fatum* in Calvin's commentary on Dan. 10: 6-18: *J. Calvinus, Praelectiones in Danielum Prophetae, seu in Revelationem LXIX (Opera Calvini XLI), c. 20 (here: exhiberet)*.

⁸² *Loc. cit.*

⁸³ P. Doddridge: *A Course of Lectures on the Principal Subjects in Pneumatology, Ethics and Divinity*, Lecture CXXIII, Section 6.

⁸⁴ From the *Zahme Xenien* (Works 5, 1, Abt. 1, Weimar 1893), 170.

DER MEHRWERT DES WORTES

HERMENETISCHE ERWAGUNGEN

von

H J HEERING

Doch dürfte diese Haltung, die die Zukunft von Gott erwartet und die Verwahrung der römischen Welt als eine Not begreift, auch heute noch viele Christen erfüllen. Immerhin kann das apokalyptische Denken, das es ja vor allem mit der Geschichte zu tun hat, dem Christen zum Verstehen und Beurteilen politischer Fragen und Stellungnahmen helfen.

J C H Lebram *Das Buch Daniel*, Schluss der Einleitung

Mit diesen Sätzen beschloss Lebram die Einleitung seines wissenschaftlichen Daniel-Kommentars. Sie stehen ganz unschuldig da, Lebram hat dabei wahrscheinlich an das Beste, nicht nur an das sachverständige Publikum gedacht, an das er seine Arbeit bestimmt hat, und das doch etwas vom Lesen haben möchte. Aber natürlich, eigentlich gehört solche eine in unsere Zeit hinein-springende Äußerung nicht in eine exegetische Arbeit. Oder doch? Wann ist der Exeget fertig?

Was unser Autor so kurz gefasst ausspricht, hat er inhaltlich in seiner Einleitung dargelegt und im Kommentar aus dem Buch Daniel herausanalysiert: dass das Buch zur apokalyptischen Literatur gehört und dass diese Literatur mit der Weisheitstradition des Altertums verwandt ist — eine Weisheitstradition, die nicht spezifisch jüdisch, sondern vielmehr allgemein hellenistisch ist. Damit hat die Apokalyptik ihre universale Bedeutung — und hat sie im Judentum eine Spaltung zuwegegebracht. Das apokalyptische Warten auf Gott, bis Er die böse Welt erlösen wird (bald?), steht im Widerspruch zum Prophetismus, der von der Umkehr und Gerechtigkeit des Volkes den Anbruch des Gottesreiches erwartet. Als es dann wirklich zur Spaltung kam, folgte die Christengemeinde der Apokalyptik, das Judentum dem Prophetismus (so hat es auch Buber gesagt). Trotzdem beriefen sich auch die Makkabaer auf Daniel: die Erlösung durch Gott sollte und konnte von den Menschen beschleunigt werden! Die Botschaft Daniels sei jedoch: Hoffen und helfen, ohne dass die Welt sich ändern lässt. Unser Kommentator meint, diese Botschaft sei nützlich für unsere Zeit.

In seinem Buch betreibt Lebram keine Hermeneutik. Aber mit seiner kurzen Bemerkung überschreitet er die Grenzen der Exegese: es ist die Hermeneutik, die nicht nur historisch-philologisch die alten Texte zu erklären und auszulegen versucht, sondern ihre Bedeutung in die eigene Epoche überbringen möchte. Es hat immer Gläubige und Wissenschaftler gegeben, die eine solche Hermeneutik als überflüssig betrachteten: der Schriftsinn ist ohnehin klar. *Scriptura sua interpretis*. Lebram scheint nicht ohne weiteres dieser Meinung zu sein. Aber wenn wir uns seine zitierte Bemerkung anschauen, können wir uns fragen: ob das genügt. Im Buch Daniele wird die Erösung mit ihren kosmischen Dimensionen in naher Zukunft erwartet, das Hoffen hat also da einen kurzer gemessenen Sinn, als es für den heutigen Menschen möglich ist. Die eigentliche Hermeneutik soll erst anfangen? Wie aber macht man die Bedeutung eines Textes für das Heute klar, wenn der Text auf Fragen antwortet, die wir nicht gestellt haben, und wenn wir Fragen haben, die der Text nicht beantwortet?

I

Man verteidigt heute keine eigen-artig biblische Exegese und Hermeneutik mehr. Wohl haben Karl Barth und seine Mitkämpfer für die 'dialektische Theologie' sich in den zwanziger Jahren gegen die Alleinberrschaft der historisch-kritischen Methode gewehrt, die die Bibel als ein wichtiges, aber kurzes Buch zu verstehen gab, über zweitausend Jahre alt und geographisch mehr als zweitausend Kilometer von uns entfernt. Das spezifisch Biblische konnte nur vom Heiligen Geist verstanden gemacht werden. Man hat Barths Römerbrief-Kommentar deshalb 'pneumatische Exegese' vorgeworfen. Sehr schnell hat Barth diese Qualifizierung abgelehnt, und gemeint man sollte mit der Bibel nicht anders verfahren als bei der Erklärung irgendeines anderen säkularen Textes — man sollte nur sachgemäß exegetisieren und dem Gehalt des Textes Recht tun. Poesie sei als Poesie erklärt, Geschäftsbriefe als geschäftlich, religiöse Literatur als den Umgang zwischen Gott und Menschen betreffende Schriften. Hat die theologische Enzyklopädie *Religion in Geschichte und Gegenwart* in ihrer zweiten Auflage von 1927 noch ausführlich über pneumatische Exegese berichtet, in der dritten Auflage von 1965 kommt das Stichwort im Register nicht mehr vor. Auch die Hermeneutik hat für die Bibel keine spezifische Behandlung beansprucht.

Für die Theologie heisst das, dass die historisch-kritische, philologische Exegese noch immer die feste Grundlage für jede Hermeneutik bildet. Gerade deshalb hat man sich in den letzten Jahrzehnten mehr denn je um den jüdischen Ursprung und das jüdische Verständnis des Alten und des Neuen Testaments bemüht. Diese Bemühung hing zusammen mit dem jüdischen *Réveil* nach 1900 und, in seinem Gefolge, mit der erneuten Konfrontation

zwischen Judentum und Christentum (nach 1930). Die Dramatik dieser Konfrontation nach und während der Kollision der Fremdung und Verfolgung des jüdischen Volkes braucht nicht erwähnt zu werden. Man hört wieder auf die Denker der jüdischen Orthodoxie und Aufklärung (der *Haskala*), wie Hermann Cohen, Leo Baeck, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Levinas, Abraham Heschel, Emil Fackenheim, Eusebio Lapidin und andere. Nach Rosenzweig und Buber machte vor allem Levinas sich die Mühe, die Prinzipien der Schriftauslegung anhand seiner Talmudstudien ans Licht zu bringen. Wir werden ihn darüber fragen, damit unsere Exegese sich daran spiegeln kann.

2

Für das Judentum schreibt Levinas: hat der Talmud die gleiche Autorität wie die Schrift selber und die mündliche Tradition vom Lernen getragen, konfirmiert, heisst den Talmud in dieser Autorität. Die Schrift fing an mit der Tora, und schon die Tora beginnt mit der Aufklärung und Aktualisierung und Ausbreitung des am Sinai gegebenen Gotteswortes über die sich ständig ändernde Lebenswelt. Der heutige Jude kann die Schrift also nur in der Weise verstehen wie der Talmud es macht (AV 95, 109). Seine Autorität ist einfach nachvollziehbar: er berichtet die Diskussionen der Rabbiner der ersten fünf Jahrhunderte n. Chr. es war nicht ein für allemal dekretiert, was Wahrheit ist und was getan werden soll, sondern der Leser soll die dialogische Suche nach der Wahrheit mitmachen und sie sich überlegen, wenn es auch oft bei kontrastierenden Meinungen bleibt.

Bei dieser Suche wird eine Vielfalt von Methoden angewandt: die buchstabische und historische Erklärung, aber es die allegorische, analogische, symbolische, assoziative. Der Zahlenwert der Buchstaben wird benutzt, der Sinn des Textes wird intuitiv oder mystisch erfasst usw., so sehr, dass die historisch-buchstabliche Interpretation in den Hintergrund gerät. Levinas: Der buchstabliche Sinn, der ganz und gar bedeutsam ist, ist noch nicht das Geordnete (*le signifié* QLT 19). Die anderen Deutungen haben auch ihr Recht, denn sie hören nur zum Vorschein, was der Mehrwert oder die Vollheit (*plenitude*) des Wortes schon umfasst (cf. DL 93ff.). Wie willkürlich die allegorische, symbolische Deutung auch scheint, die Worte der Rabbiner legen nie-exakte Strukturen und Kategorien fest, die im Absoluten des Gedankens gelegen sind (DL 96). Es gilt diese vernünftige Bedeutung aufzusuchen, die in den oft skurril scheinenden Argumenten angedeutet wird. In dieser Hinsicht, so sagt Levinas, argumentiert der Talmud zwar nicht philosophisch, aber er bietet das Material zum Philosophieren (QLT 12, DL 12). Um so mehr als in der Schrift 'alles schon gedacht ist' (QLT 16, AV 9), jede Zeit kann daraus holen, was sie braucht. 'Nur muss man wissen, wie man das macht.' Der Text

offenbart seine Geheimnisse nicht leichtfertig, nicht ohne menschliches Studium, nicht ohne ernsthaftes Fragen, nicht ohne Bewerbung (sollicitation AV 136, siehe auch Goud 540). In diesem Sinn kann von kontinuierlicher Offenbarung gesprochen werden (AV 109, 95, 136).

Es ist das *Leben* selbst, in seinem Fortgang und seinen Fragen, das diesen Druck auf den Text ausübt. Oder doch: es ist der *Stille*, der den Text recht zu betragen weiss. Zudem: es ist die *Tradition*, in die sich der Frager hineinsetzt. Auch: er fragt als Angehöriger seines *Volkes* nach seiner Tradition. So, dass der *Goi* Schritt und Tritt nicht verstehen kann.¹ Auch der Nichtjude kann aus dem Leben heraus fragen, auch er kann sich sagen lassen, dass dem alten Volk der Lebensweg nicht nur für sich selbst, sondern für die ganze Menschheit offenbart ist. Wie bei nachdruckvoll betont wird, dass es nicht sosehr darauf ankommt, wie man denkt, sondern wie man lebt. In dieser umfassenden Weise sei die rabbinische Exegese paradigmatisch für die richtige Exegese, heisst es bei Levinas (SS 170).

Versuchen wir die Voraussetzungen dieser Methode zu expozieren, dann finden wir:

— die kontinuierliche *Identität des Judentum* in den Jahrtausenden und in der ganzen Welt (QLT 16)

— das wesentliche *Unveränderliche* des Menschen während seiner ganzen Geschichte

— also die fundamentale *Unveränderlichkeit der Geschichte*, die Umstände wechseln, der Mensch nicht, und mit ihm auch das Ethische nicht

— in der Exegese gibt es keine Anachronismen (DL 95)

— deshalb ist es möglich zu sagen: *tout a été pensé* — wir brauchen es uns bloss anzueignen und es anzuwenden

— die alten Worte haben also ihren *Surplus*, ihren Mehrwert über die damalige Bedeutung, auch über unser anfängliches Verständnis, über unsere divergierenden Meinungen selbst (transzendent) über das in Worten Festlegbare hinaus (AV 7, 135)

Aber Aktualisierung ist nötig und deshalb Rationalisierung: '*le signifié*' soll auf's Neue herausgeholt werden, d.h. Levinas zufolge soll der religiöse oder ethische Sinn wieder zum Sprechen gebracht werden (AV 3).

In alledem ist die vielfältige rabbinische Methode paradigmatisch für die Exegese der heiligen Bücher.

Die Geschichte der Bibel-Exegese muss meines Wissens noch geschrieben werden. Sie fing im hellenistischen Zeitalter an — als Hellenisierung in starkerem oder schwächerem Masse. Zum Beispiel wurde das prophetische irdische zukünftige Reich Gottes zum transzendenten Himmelreich platon-

siert. Diese Hellenisierung, in der auch babylonische, persische und ägyptische Einflüsse wirken, hat als Apokalyptik und Chokma zum Teil schon im Neuen Testament und sogar im Alten Testament angefangen. Die Exegese unterschied eine literarische und (gleichwertige) mystisch-symbolische Deutung. Von der letzten hat die kirchliche Kunst reichlich profitiert. Langsam gewann die buchstäblich-historische Exegese die Oberhand, bis sie nach der Aufklärung im 19. Jahrhundert das Prädikat der Wissenschaftlichkeit monopolisierte. Dieses Monopol konnte erst erworben werden, als Zeit und Geschichte nicht mehr als *me on* erlebt wurden, sondern als ontologische Kategorien zur Geltung gelangten, also nach Lessing und Herder. Es war dieser Historismus, in dem die Hermeneutik sich als selbstständige Disziplin neben die Exegese stellte. Wahrheit und Sinn haben einen historischen Charakter: wie kann ein zeitgebundener Text Wahrheit und Sinn in einem anderen Zeitalter vermitteln? Dazu kam der kulturelle Pluralismus der modernen Welt in seiner Gefolgenschaft der Relativismus und Skeptizismus, wenn nicht sogar der Nihilismus. Wie kann in einer pluralistischen Gesellschaft ein Text noch universalen Sinn haben? Allegorische, analogische, symbolische, mystische und mythologische Deutungen wurden als nichtwissenschaftlich abgelehnt, konnten also nicht helfen.

Oder doch? Noch immer spielen Ausdrücke wie *das rechte Leben* (*la vraie vie est absente* — Rimbaud), *Leib und Seele*, *die Zeichen der Zeit*, *Befreiung und Erlösung*, *das irdische und das himmlische Jerusalem*, spielen auch Gebote und Verbote wie *Du sollst nicht töten* ihre Rolle, wiewohl man sich meistens bewusst ist, dass sie nicht genau dasselbe bezeichnen wie *dama's*. Sogar der Mythos hat, nach aller Entmythologisierung durch Bulmann, wieder an Ansehen gewonnen (Kolakowski u.a.). Wittgenstein kam zur rechten Zeit, den Anspruch auf Sinn und Bedeutsamkeit der nicht-nur-rationalen Sprachspiele zu verteidigen. Rehabilitierung der verurteilten Methoden? Aber wie rechtfertigen solche Sprachspiele sich? Und wie wird, wenn die Exegese sie gebraucht, dem Unfug gewehrt?

4

Levinas wendete die rabbinischen Methoden nie an. Er benutzte nur ihre Ergebnisse. Als seine philosophische Aufgabe sieht er diese Ergebnisse womöglich zu rationalisieren, um sie für den heutigen Gebrauch geeignet zu machen. Er respektiert die seines Erachtens oft abstrusen Methoden ihrer Ergebnisse wegen und behauptet, dass diese befremdlichen Wege also doch ihre Ration haben. Wir nannten die impliziten Voraussetzungen seiner Arbeit. Im Vergleich dazu müssen die formalen Voraussetzungen der heutigen nicht-jüdischen Hermeneutik und Exegese folgendermassen aussehen:

Man geht nicht sosehr von der Identität aus, als vielmehr von der Kontinuität.

sität des Menschseins: *Tempora mutantur et nos mutamur in illis* — und dennoch bleibt es bei dem *nos*. J. H. van den Berg schrieb sein berühmtes Buch *Metalepsen* über die Änderungen des Menschseins im Laufe der Geschichte und Thomas S. Kuhn und Michel Foucault haben die Wesensfremdheit der alternierenden Geschichtsperioden beschrieben. Der Historismus ist nicht überwunden. Wenn dennoch ein Verständnis alter Texte möglich ist, dann geschieht das nicht durch Identifizierung, sondern eben durch Verständnis durch Dialog, durch Horizonverschmelzung (Gadamer), wobei das heutige Vorverständnis nicht eliminiert, sondern gerade eingeschaltet wird. Der hermeneutische *Circulus vitiosus* kann nur dann als überwindbar bezeichnet werden, wenn man den Mehrwert des Wortes annimmt: dasselbe alte Wort hat unserer Generation bei aller Kontinuität eben etwas anderes zu sagen als seiner eigenen Zeit.

Kann man trotzdem von der Identität des Christentums sprechen? Auch diese soll man nicht statisch auffassen. Schon die Bibel, mit ihrer tausendjährigen Geschichte, zeigt Entwicklungen, Neufassungen, Neuanfänge. Wenn Levi das sich von diesen Verschiebungen Rechenschaft gibt, beruft er sich auf die kontinuierende Identität des *Geistes* des jüdischen *volkes*, wie er sich auch im Talmud und im darin anschliessenden Lernen manifestiert. Das Christentum würde dasselbe umgekehrt sagen: die Kontinuität wird nicht getragen vom Geist des Volkes, sondern vom *Folk der Geistes*, von dem das Volk Christi inspiriert wird, heiligen Geist. Nicht das Volk in seinem ganzen Umfang ist Träger und Garant des Geistes, sondern der heilige Geist ist Träger und Massstab des Gottesvolkes. Es ist auch die Rede davon gewesen, die Kontinuität sei von der Kongenialität abhängig, daran ist sicherlich etwas Wahres. Aber J. N. Sevenster hat gezeigt, dass Kongenialität nicht nur unzulänglich ist, sondern bisweilen ein richtiges Verständnis verhindert, indem sie den Sinn des Textes übereilt mit der eigenen Einsicht vereinbart. Die Theologie hat sich immer auf das *Testimonium Spiritus Sancti* berufen. Voraussetzung der Hermeneutik bleibt jedoch, dass *Geschichte und Geschichtlichkeit ernst genommen werden*. Ob sie Fortschritt oder Niedergang oder nur Weggang bedeuten, sei hier übergangen. Wie auch ausser acht gelassen wird, dass die Geschichte in der Theologie auf sehr verschiedene Weise gewertet ist. In dieser Hinsicht steht die römisch-katholische Exegese der jüdischen am nächsten. Die einmütige Wahrheit der Schrift wird in der Tradition fortgesetzt und autoritativ ausgelegt. Nur ist diese Tradition autoritär und unfehlbar der Kirchenführung, Papst und Konzili mit ihrer Lehre anvertraut, während die jüdische Tradition wohl befolgt werden will, aber eine solche absolute Autorität nicht kennt, sicher nicht in Glaubenssachen. In der Reformation hat man die Autorität der Tradition immer abgelehnt, ihr jedoch in der Anerkennung des Kanons, der Dogmen und Sitten *impaziti* stets zugestimmt, wie sie auch hat zugeben müssen, dass schon die Bibel die Schriftwerdung einer langen Tradi-

nion ist. Der Freiprotestantismus hat sich seit der Aufklärung bemüht, den wesen-tlichen, überzeitlichen Gehalt aus den unterschiedlichen Büchern der Schrift und aus den späteren Glaubensschriften herauszuholen und im ständigen Wechsel der datierten Formen und Formulierungen zu aktualisieren. Unter den Voraussetzungen der Hermeneutik Levinas war *Tout a été pensé* nämlich in der Schrift — auch für die moderne, technokratische, industrielle Gesellschaft, wie er nachdrücklich hinzufügte. Auf christlicher Seite hat die Reformation das am stärksten betont, wozu sie allerdings meinte, das Alte Testament erlöste sich im Neuen Testament. Seit den Aposteln also nichts Neues, nur Auslegung und Anwendung des schon Gesagten. Zwar hat auch Rom seine Tradition damit gerechtfertigt, aber eine röm-artige, autoritative, autoritäre Instanz der Auslegung und Anwendung wurde im Protestantismus, wenigstens im Prinzip, abgelehnt. Der Freiprotestantismus hat viel Wert darauf gelegt zu zeigen, dass sich an alten Texten — nicht an alten! — neue Einsichten anknüpfen lassen, das Schriftwort sei in seinen Hauptgestalten (wenn sie auch nie aus ihrem Kontext herausgelöst werden können) *normativ*, nicht definitiv, und reformatorische Theologen wie Berkhof, sowie eine wachsende Zahl der neu-katholischen Theologen, stimmen dem gegenwärtig bei.

Also alles ist in den Schriften noch nicht *explizit* gesagt, und es wäre noch die Frage, ob alle Wörter einen Sinn für das heutige Leben haben. Das Wort sagt zunächst, was es buchstäblich, grammatikalisch und historisch zu sagen hat. Eine ganze mythologische Welt ist für uns *passé*, unverständlich geworden. Aber wir können, sagt Bultmann, die Texte entmythologisieren, wir können aufhören, auch selbst mythologisch zu sprechen. Das will nicht sagen, so meint er, dass wir auch den Mythos missen können. Es gibt Wahrheit, die sich nur erzählen, kaum argumentieren lässt, die im Transzendenten, nicht im Immanenten fusst, die uns zugesagt, wiewohl nie auf Erden realisiert wird. So wie — wie Bultmann werden wenige Theologen und Gläubige gehen. Aber dass Texte auch als Mythen für die moderne Welt verständlich sind, hat vieler Zustimmung gewonnen. Man sagt jetzt, die Bibe argumentiere nicht rational, sie erzähle, sie soll deshalb durch die Zeiten und Länder weiter erzählt werden (Berkhof); es wird gefragt nach einer erzählenden Theologie und einer erzählenden Predigt und Katechese. Und da der Urtext seine *associativen*, allegorischen, symbolischen, bildenden, mythischen und mystischen Elemente hat, darf die Exegese bzw. die Hermeneutik davon in ihrer Methode Gebrauch machen. Auch der Mensch hat für sein Leben nicht nur ein rationales, sondern ein vielfältiges Verständnis der Wirklichkeit nötig.

Die Hermeneutik findet also ihre Ratio und ihre Rechtfertigung im *Mehrwert des Wortes*. Erstens, weil jede Aussprache in jede andere Sprache übersetzt werden kann, selbst in derselben Sprache soll dasselbe Wort jedesmal mit anderen Worten gesagt werden, wie es der Gesprächscharakter und die Situation erfordern. Das stellt die zeitgemasse Hermeneutik in eine unge-

heute Spannung lebten das Judentum und das Christentum bis vor kurzem aus dem einen Buche in geschlossenen Kulturen, wo auch der sonstigen Bücher wenige waren; heute ist weit mehr als in Predigers Zeit viel Buchermachens kein Ende. Eine solche Konzentration ist uns nicht mehr gesattel; aber wie kann der Glaube leben ohne Konzentration? Hermeneutik in einer vielturmigen, vielnormigen Welt verlangt eine intensive Konzentration und Sensitivität. Sensitivität für den Nächsten und für die Situation und auch für die Sprache und ihre Möglichkeiten, ihre Nuancen und Töne. Zweitens will Mehrwert sagen, dass das Glaubenswort die Qualität des Neuen hat, des Novums, des noch Unbefüllten. Person und Welt werden auf dieses Neue bezogen. Drittens: In alledem hat das Glaubenswort den Mehrwert der Transzendenz, es verweist auf das, was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist; es offenbart den Gott, der sich verbirgt, seine Aussage verweist auf das Unsagbare. Die Theologie muss das in den Texten Gesagte rationalisieren, da wurde die Theologie Levinas von Herzen bestimmt. Aber was ist damit gemeint? Lässt der Sinn jedes Textes sich in den logischen Strukturen der Ratio fassen? Wir haben schon gesehen, dass dem nicht so ist. Levinas meint mit Rationalisierung Verständlichmachung für die Menschen, die es angeht, und da werden die Verständlichmachungen des Menschen eingeschaltet. Nebenbei sollen die Grenzen der Allgemeinverständlichkeit und *a fortiori* die der Beweiskraft aufgezogen werden. Für Levinas zeigt die Rationalisierung sich als Ethisierung der (biblischen) Wahrheit. Hat auch die Johanneseische *alētheia* nicht noch den praktischen Gehalt des hebräischen *emet*? Ein Gehalt, der im Laufe der Kirchengeschichte fast verloren ging zugunsten der Wahrheit als Doktrin und Glaubentheorie. Jetzt ist man wieder mehr auf der Suche nach dem Glauben als Praxis, nach der Wahrheit des Ethischen, nach der Nachfolge Christi und man möchte bei den Juden lernen. Wenn auch im Evangelium — und zwar in Gefolgschaft des Alten Testaments — die Beziehung zwischen Gott und Mensch und Welt mehr ist (niemals weniger!) als Moral, das Ethische wird vom Glauben umfasst und getrieben. Selbst Glaubenskategorien wie Reich Gottes, Gnade, Schöpfung, Demut lassen sich politisch rationalisieren.

Spiegelt sich auch die jüdische Voraussetzung vom Judentum als *Paradigma des Humanum* in der christlichen Hermeneutik? Das Christentum hat die Erwählung des jüdischen Volkes stets bejaht. Leider hat es beansprucht, die Erwählung des jüdischen Volkes sei historisch auf die Kirche übergegangen, besser wäre es, man sagte: Juden und Christen gehörten zusammen in der Erwählung. Und wie das faktische Leben der Christen und ihrer Gesellschaft den Gedanken einer begrenzten Erwählung aufkommen liess, so wird durch die Absage einer Mehrheit der Juden an die jüdische Lebensführung die Überzeugung der Erwählung und des Paradigmas des (ganzen) jüdischen Volkes unglaubwürdig. Nicht das Volk sei Paradigma des Menschlichen.

sondern das ihm anvertraute Wort, das richtige Judentum. So waren das heutige Judentum und Christentum zusammen die Erben und Verwalter des Gotteswortes.

Und die rabbinischen, talmudischen Methoden als Paradiigma der Exegese? Ihre Ergebnisse zeigen ihren Sinn. Methoden wie das Errechnen der Zahlenwerte oder die Berücksichtigung der Klangverwandtschaft der Worte bleiben uns fremd, weil wir Zahl und Klang nicht mit Sinn in Verbindung bringen können. Anders sieht es mit der allegorischen, analogischen, symbolischen, mystischen Deutung, und zwar weil der Mensch von jeher immer schon allegorisch, symbolisch usw. gedacht und gedichtet hat. Sein Weltverständnis hat immer die Symbolik, die Analogie und 'Einfühlung' zu Hilfe gerufen. Ist das unbeschränkt erlaubt und wahrheitsgetreu? Führt so die Auslegung des Textes nicht häufig dazu, dass etwas in ihm hineingerinterpretiert wird? Hat der Dichter des Hohen Liedes wirklich die Liebe zwischen Israel und seinem Herrn oder zwischen der Seele und Christus, ihrem Brautigam (Barth, *Recht des Besessenen*)? Ist es anderswo verboten, das aus den Liedern herauszuhören? — Man unbequemt nur dem ersten Sinn, dem exkultischen und historisch den von Autor gemeinten, verpflichtete. Der Geist wehe, wo er wil. — Für Levinas ist Exegese kein Stillestehen bei der Texten, sondern ein Weitergehen innerhalb der Tradition, Arbeit am neuen Sinn des alten Wortes, und wie wir sehen, viele nicht-jüdische Theologen stimmen ihm im wesentlichen darin bei. Nur soll man sich verantworten, man soll wissen und auch sagen, was man tut und wie man es tut.

5.

Wir waren nicht bei den formalen Methoden der Exegese und Hermeneutik geblieben, suchen wir ein inhaltliches Beispiel. Lebrams 2.ierter Satz deutet auf das Kommen des Gottesreiches und die menschliche Beteiligung daran. Ohne Zweifel, lebte der lebte die 1. Verfasser des Danielbuches in der Erwartung des bald eintretenden Endes der Geschichte. Zwar wird dieses Eintreten nicht bewirkt durch menschliche Tat, selbst nicht durch die Umkehr Israels, sondern ausschließlich durch das unerforschliche Handeln Gottes. Lebram jedoch schreibt: 'Doch dürfte die Haltung, die alle Zukunft von Gott erwartet, auch heute noch viele Christen erfüllen'. Zukunft, nicht das nahe apokalyptische Ende, mit seiner hermeneutischen Aussage hat Lebram einiges aus dem Text herausgelassen und die Haltung des Glaubens betont. U.a. gab die von ihm aufgespurte Verbindung zwischen Apokalyptik und Weisheitsliteratur, zwischen biblischem Judentum und hellenistischer Umwelt, ihm dazu ein Recht. Aber selber erzählt er, wie die Makkabäer und Zeloten die Danieltexte ganz anders griesen und interpretiert haben! — Im grossen und ganzen geht Levinas Hermeneutik mit der Lebrams parallel. Ihm sagt die Eschatologie

nicht, der Messianismus jedoch alles. In der Geschichte ist aus das Dienen und Warten der messianischen Existenz gegeben, dazu ist – er Jude – jeder Mensch erwählt, zur Disposition für den Einbruch der Transzendenz im Anblick des lebenden Nachsien, zum erlesenden Dienst an Mitmenschen. Doch auch die sudamerikanischen Christen für den Sozialismus, die zwar nicht das Gottesreich errichten, aber auch die sozialen Verhältnisse in die Richtung des Reiches umstrukturieren möchten, berufen sich auf Levinas und sein Bibe-verständnis!

Genug um zu zeigen, dass ein Text wie der des Danielbuches sehr unterschiedlich interpretiert werden kann, dass aber der Text innerhalb seines Kontextes, im Rahmen der Bibel als Ganzes, den Interpretations-Grenzen setzt, sodass die polare Beziehung der Interpretationen, wie sehr sie sich auch voneinander unterscheiden mögen, erhalten bleibt. Davidische Messiasgestalt, apokalyptischer Menschensohn, Danielisches Martyrium, dazu das Kreuztragen Christi, steht im Brennpunkt dieser Polaritäten, nicht die Gestalt des erdenden Knechtes, der das Heil auf Erden bringt!

6

Lehrham machte mit seiner kurzen Bemerkung einen kleinen Sprung von der Exegese in die Hermeneutik. Richtiger: eines Sprunges bedurfte es nicht. Exegese und Hermeneutik fließen ineinander über. In einer richtigen Übersetzung aus der Ursprache in die der heutigen Umwelt, langt die hermeneutische Arbeit schon an. Umgekehrt ruht jede Verständlichmachung auf einem historischen Verständnis des zu Grunde liegenden Textes. Und vielleicht sollte man sagen, dass die eigentliche Hermeneutik nicht nur auf Verständnis zielt, sondern auf Anerkennung der Relevanz, auf Ich-Bezogenheit und Lebenshaltung. Aber dann soll erst recht in Betracht gezogen werden, dass ein Text, der offensichtlich seiner Relevanz für das Menschentum *coram Deo* wegen notiert und tradiert, ist, nicht recht erklärt wird, wenn dieser Aspekt nicht des Lesers nicht empfängt.

Somit versagen bildet die Hermeneutik das offene Ende der Exegese. Der Mehrwert des Wortes evokiert einen Raum der Übersetzungen und Deutungen, jedesmal mit Perspektiven in die Transzendenz. 'Unending language', wie sie im Wiener Kreis angestrebt wurde, wäre der Tod der Sprache, wie doktrinaire Festlegung den Tod des Glaubens bedeutet. Die Offenheit der Hermeneutik ist jedoch nicht unbegrenzt. Der Mehrwert liegt jedesmal in dem einen bestimmten Wort oder Text, in der einen Erzählung oder dem einen Diskurs, deren ursprüngliche Bedeutung durch die Exegese dargelegt wird.

Abkürzungen

- AV E. Levinas, *L'au-delà du sujet. Lectures et discours talmudiques* (1982)
 DL E. Levinas, *Difficile liberté. Essai sur le humanisme* (1963)
 Goud J. F. Goud, *Levinas en Barthe. Een Godsdienswaarschijning en ethische verwerping*, dissertatie
 Leiden, 1984
 QLT E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques* (1968)
 SS E. Levinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977)

BIBLIOGRAPHY OF THE WRITINGS OF J. C. H. LEBRAM 1943-1984

by

JOHANNES VAN DER KLAATW

LIST OF ABBREVIATIONS USED IN THIS BIBLIOGRAPHY

BOO	<i>Bibliotheca Orientalis</i> (Leiden)
JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism</i>
NAKG	<i>Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis</i>
NTT	<i>Nederlands Theologisch Tijdschrift</i>
OFS	<i>Oudtestamentische Studien</i>
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
TvG	<i>Tijdschrift voor Geschiedenis</i>
VC	<i>Vigilae Christianae</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>

EDITORIAL WORK

Editor of *Studia Post-Biblica*, Leiden, vols. 16 (1970) - 34 (1983)

Member of the 'Apokryphenkommission der Deutschen Evangelischen Kirche'.
Vorwort' (anonymous) to *Die Apokryphen nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. Revidierter Text* 1970 Stuttgart, 1971 3-6

Editor of 'Theology, Religious Studies and Jewish Studies' in *Tijdschrift voor Theologie, E.J. Brill and the World of Learning*, Leiden, 1983, 1-16

BOOKS AND ARTICLES

Das hebraische Priesteramt nach J und E Diss. Heidelberg, 1943 (Masch.)

Die Peschitta zu Tobit 2 11-14 57, *ZAW* 69 (1957), 185-211

ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΒΑΣΙΛΕΩΣ in *Abraham's Later Judaism and Christianity* Gespräch über die Bibel FS Otto Michel zum 60. Geburtstag Hrsg. Otto Betz-Martin Hengele, Peter Schmid, Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Christentums 5, Leiden/Köln, 1963, 320-324

Der Aufbau der Areopagrede, *ZNW* 55 (1964), 221-243

Die Weltreiche in der jüdischen Apokalypse Bemerkungen zu Tobit 14 4-7, *ZAW* 76 (1964), 328-331

Nachbiblische Weisheitstraditionen, *VT* 15 (1965), 167-231

'Zwei Bemerkungen zu katechetischen Traditionen in der Apostelgeschichte', *ZAH* 56 (1965), 202-213

Die 'Theologie der späten Chokma und häretisches Judentum', *ZAH* 77 (1965), 202-211

The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version. Sample Edition. Tubingen, 1966

Aspekte der alttestamentlichen Kanonbildung, *VT* 18 (1968), 73-189

Jakob segne Josephs Söhne: Darstellungen von Genesis XLVIII in der Literatur und bei Rembrandt, *OTS* 15 (1969), 145-169

Zur Chronologie in den Makkabäerbüchern, in: *Das Institutum Judaicum der Universität Tübingen in den Jahren 1968-1970*. Tübingen, o.J., 71-74 (Masch.)

Apokalypik und Hellenismus im Buche Daniel. Bemerkungen und Gedanken zu Martin Hengels Buch über *Judentum und Hellenismus*, *OT* 20 (1970), 506-524

Eine stoische Auslegung von Ex 3,2 bei Philon, in: *Das Institutum Judaicum der Universität Tübingen 1971-1972*. Tübingen, o.J., 30-34 (Masch.)

Purimfest und Estherbuch, *VT* 22 (1972), 208-222

The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version. IV 6. Tubingen, 1972 (righty revised edition of the 1966 sample edition).

The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version IV 6. *Isidrus* in cooperation with W. Baars. Leiden, 1977

Der Idealsaat der Juden, in: *Josephus-Studien*. Festsetzungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet. Hrsg. Otto Betz, Klaus Haacker. Mar in Hengel. Göttingen, 1974, 233-257

Perspektiven der gegenwertigen Danielforschung, *JSJ* 5 (1974), 1-33

Die literarische Form des vierten Makkabäerbuches, *VC* 29 (1974), 81-96

Hebräische Studien zwischen Ideal und Wirklichkeit an der Universität Leiden in den Jahren 1974-1979, *SAAC* 56 (1975), 317-357. Also in: *In Verzoeking*. Een halve eeuw studies aangehouden aan C. C. de Brum-veld M.J.M. de Haan e.a. Leiden, 1975, 3-7

König Antiochus im Buch Daniel, *VT* 25 (1975), 222-227

Ein Streit um die hebräische Bibel und die Septuaginta, in: *Leiden University in the*

Seventeenth Century: An Exchange of Learning, edd. Th. H. Lunningh Scheurleer and G. H. M. Posthumus Meyjes, Leiden, 1975, 71-63.

'Die älteste Übersetzung des Alten Testaments', in *Der Besteller ohne Leser: Überlegungen zur sinnvollen Weitergabe der Bibel*, Hrsg. Siegfried Meurer, Stuttgart, 1976, 22-32.

Apokalypiek als keerpunt in het joodse denken, *VTT* 30 (1976), 27-28.

Joden en redding in het antieke Judentum, Voordracht gehouden voor het Ouders Genootschap in Nederland op 28 apr. 1978, Leiden, 1978 (Ouders Genootschap in Nederland, 8).

Apokalyptik Apokalypsen II: Altes Testament, in *TRJ* 3 (1978), 192-222.

Jerusalem, Wohnsitz der Weisheit, in *Studies in Hellenistic Religions*, ed. M. J. Vermaseren (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, 78), Leiden, 1979, 103-128.

Ferste ontmoetingen tussen Rome en de Joden, *Phoenix* 26 (1979), 94-106.

Legitimitet en charisma: Over de herleving van de contemporaine geschiedschrijving in het judentum tijdens de 2e eeuw v.Chr., Inaugural address, Leiden, 1980.

Daniel 'Danielbuch' in *TRJ* 8 (1981), 325-349.

De Hasidim: Over Joodse studien in het oude Leiden, *Voordrachten Portuatiendag 1980: Rijksuniversiteit te Leiden*, Introduction by A. A. H. Kassenaar, Leiden, 1981, 21-31.

Esther (Buch) in co-operation with Johannes van der Kaaiuw, in *TRJ* 10 (1982), 391-395.

Zwei Danielprobleme zu Klaus Koch unter Mitarbeit von Tr. Niewisch und Jürgen Labach, *Das Buch Daniel*, Darmstadt, 1980], *BiOr* 39 (1982), 510-517.

Mozes als ideale koning en schenker van hemelse openbaring: Een Joodse hellenistische tekst uit de 1e eeuw n. Chr., *De vroege Middeleeuwen* 1 (1981-82), 1-17. *Schrift und Verstand: Die jüdische und die Götter-Naturtheorie und die jüdische Literatur*, uitgegeven door K. R. Veenhof, Leiden, Zutphen, 1983, 392-398.

The Piers: the Jewish Apocalypses, in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism* (Uppsala, August 2-7, 1979), ed. David H. Holm, Tübingen, 1981, 17-21.

Judaic Studies, in 'Theology, Religious Studies and Judaic Studies' in *Tota sub pede Pallas: E. J. Brill and the House of Learning*, Leiden, 1983, 11-16.

Das Buch Daniel (Zürcher Bibelkommentare), Zürich, 1984.

REVIEWS

D. Daube, *Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law*. London, 1965.

VTT 20 (1966), 459-464.

U. Kellermann, *Nehemia: Quellen, Überlieferung und Geschichte*. Bonn, 1967.

ET 18 (1968), 564-570.

A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*. Leiden, 1967.

VTT 22 (1968), 440-442.

J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*. Cambridge Mass., 1968.

BrOr 26 (1967), 382-383.

B. J. Ma'ana, *The Palestinian Manna Tradition: The Manna Tradition in the Palestinian Targum and its Relationship to the New Testament Writings*. Leiden, 1968.

ET 20 (1970), 124-128.

J. Bowker, *The Targum and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*. Cambridge, 1969.

VTT 24 (1970), 448-449.

W. Klatt, *Hermann Gunkel: Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*. Göttingen, 1969.

VTT 24 (1970), 298-299.

R. Brunner (Hrsg.), *Gesetz und Gnade im Alten Testament und im jüdischen Denken*. Zürich, 1969.

VTT 25 (1971), 202-203.

J. Macdonald, *The Samaritan Chronicle: 'Sefer ha-Yumim' From Joshua to Nehemiah*. Berlin, 1969.

VTT 25 (1971), 204-205.

P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*. Cambridge, 1969.

VC 26 (1972), 148-152.

R. Abraham b. Isaac ha-Levi TaMaKh, *Commentary on the Song of Songs. Based on MSS and Early Printings with an Introduction, Notes, Variants and Comments by Leon A. Feldman*. Assen, 1970.

VTT 26 (1972), 84-85.

J. Le Moyne, *Les Sadduceens*. Paris, 1972.

JSJ 3 (1972), 185-187.

H. P. Ruger, *Text und Textform im hebräischen Sprach. Untersuchungen zur Textgeschichte und Textkritik der hebräischen Sprachfragmente aus der Kaiserzeit*. Göttingen, 1970.

VTT 26 (1972), 397-398.

- H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, Cambridge, 1972
JC 27 (1973), 232-235
- Ch. Albeck, *Einführung in die Mischna*, Berlin, 1971
NTT 27 (1973), 362-364
- J. Hain, *Pendant mille ans et comme alors dans la sagesse de Ben Sira. L'écoulement*, Bruxelles, 1970
JC 27 (1973), 30, 302
- L. Finkelstein, *Phariseism in the Making. Selected Essays*, New York, 1977
JSJ 4 (1973), 77-79
- G. Maier, *Mensch und freier Wille nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus*, Tübingen, 1971
NTT 27 (1973), 256-257
- W. Harte, *Texte zur Religion des Judentums um Talmud und Midrasch*, Neukirchen, 1972
JSJ 4 (1973), 1
- A. F. Verheule, *Wilhelm Boussel. Leben und Werk*, Amsterdam, 1971
NTT 28 (1974), 168-169
- M. C. Bert, *La critique des livres dans le Talmud et les Sagesses*, No. 315, Rome, 1973
JSJ 5 (1974), 72-74
- J. N. Sevenster, *The Roots of Pagan Antisemitism in the Ancient World*, Leiden, 1975
JSJ 7 (1976), 75-77
- M. Hengel, *Eigentum und Raubtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*, Stuttgart, 1973
BzOr 34 (1977), 257
- W. C. van Unnik, *Het Geloofspredken. Het Begin en het Einde bij Flavius Josephus en in de Openbaring van Johannes*, Amsterdam, 1976
NTT 31 (1977), 164-166
- C. A. Wevers, *Gehimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum*, Berlin-New York, 1975
JSJ 8 (1977), 105-107
- J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, Missoula, 1977
JSJ 9 (1978), 214-215
- J. Monodabou, (ed.), *Apocryphes et théologie de l'espérance*, Congrès de Toulouse (1975), Paris, 1977
BzOr 36 (1979), 110-115

J Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen*. Neukirchen, 1975

VTT 33 (1979), 309-311

J D Coetzee, *Beiträge zur antiken Apokalypse. Untersuchungen zur Sachhaltigkeit von Aussagen in Pharisäer, Josephus und im 1. Makkabäerbuch*. Köln/Bonn, 1977

JSJ 10 (1979), 97-99

BiOr 37 (1980), 82-83

S J D Cohen, *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian*. Leiden, 1979

BiOr 37 (1980), 354-355

D M Edwards, *Archaeology and the Politics of History. Based on the Writings of Josephus*. Philadelphia, 1980

BiOr 37 (1980), 352-353

H Jager, *Die Christen in Israel in der ersten christlichen Jahrhunderten*. 1979

VTT 35 (1981), 154-155

H Mader, *Propheten aus den Tagen. Mit einem Anhang über die Propheten in der jüdischen Literatur*. 1980

VTT 35 (1981), 343-345

S Appelbaum, *Jews and Greeks in Ancient Cyrene*. Leiden, 1979

BiOr 38 (1981), 679-682

E von Nordheim, *Die Lehre der Alten I. Das Testament als Literaturgenosse im Judentum der ersten christlichen Jahrhunderten*. Leiden, 1980

BiOr 38 (1981), 413-416

P Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*. Leiden, 1978

BiOr 39 (1982), 654-659

R Braun, *Kohélet und die frühchristliche Popularphilosophie*. Berlin, 1973

BiOr 30 (1982), 647-655

Chr Munchow, *Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühchristlichen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament*. Göttingen, 1980

VTT 36 (1982), 335-337

JSJ 13 (1982), 708-711

BiOr 40 (1983), 175-178

R Melnick, *From Polemics to Apologetics. Jewish-Christian Rapprochement in 17th century Amsterdam*. Assen, 1981

JvG 98 (1983), 246-247

H. Conzelmann, *Heiden - Juden - Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit*, Tübingen, 1981.

JAAG 63 (1983), 219-221.

T. Penar, *Northwest Syria and Phoenicia and the Hebrew Fragments of Ben Sira*, Rome, 1975.

BzOr 41 (1984), 180.

POPULARIZING PUBLICATIONS

S. w. der Weltgeschichte. *Danke und die Offenbarung an Johannes*. *Stuttgarter Erklärungsbibel*, Stuttgart, 1971, 13-70.

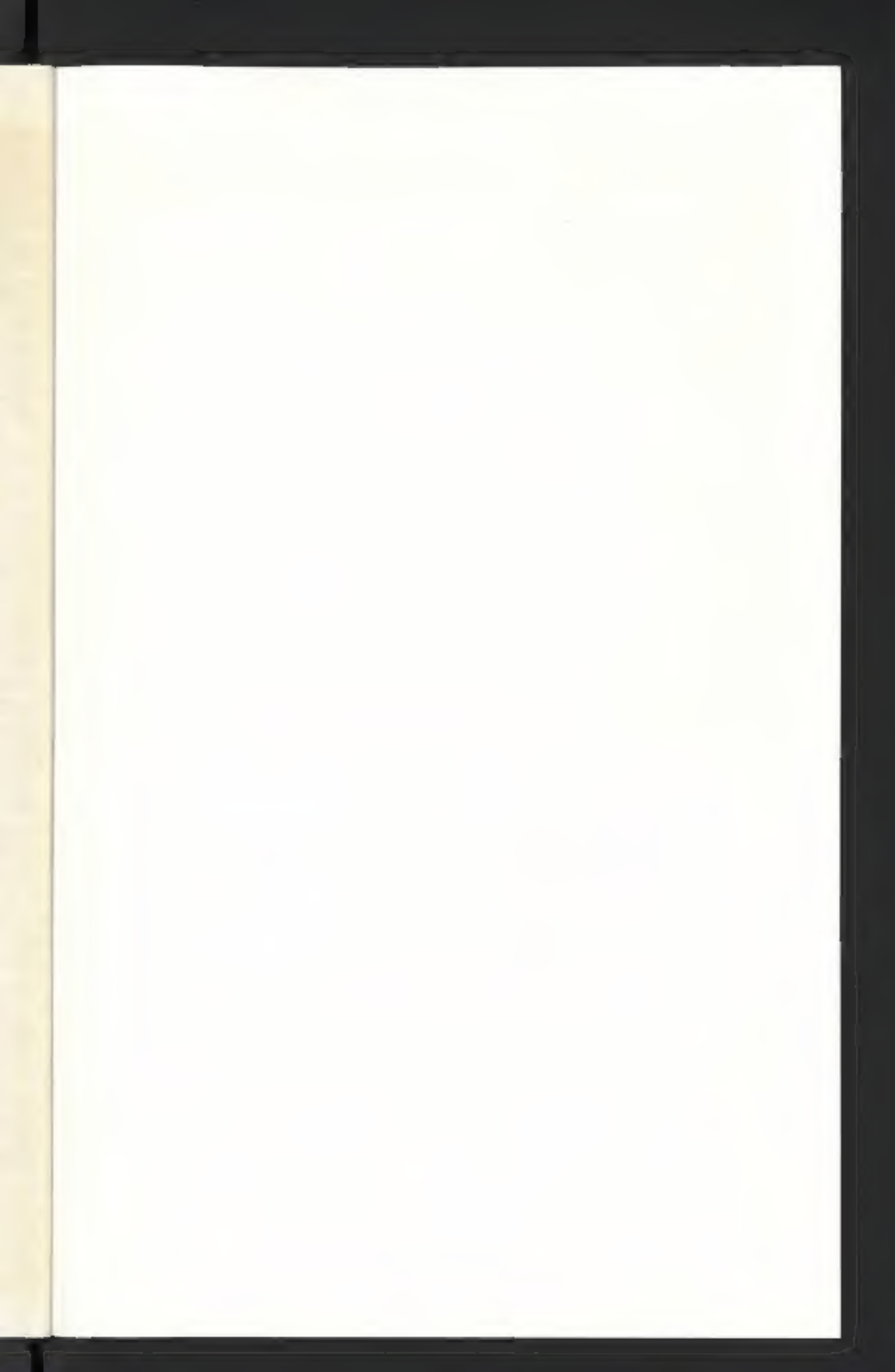
De Tefnat 'H als reducerende kanon. *In de Waagschaal* 1 (1972), 9-12.

Varianten van Hame vaart", *Schrift* 70 (1972), 50-55.













3 1142 01213 2869

